هذا تفسير القاضي البيضاوي مع حاشيته شيخ زاده

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى نور قلوب العلماء بانوار التنزيل وشرح صدورهم لادراك اسرار التأ
فبذل اهل كل عصر منهم جهده فى حفظ الفاظه وكشف معانيه حتى وص
سالما من التحريف والتبديل واشهد ان لا اله الا الله وحده لاشريك له * شـ
من تنور باطنه بانوار التقديس والتهليل * وأشهد ان محمدا عبده ورسوله * سيد
ارسله الرب لارشاد عباده الى سواء السبيل صلى الله عليه وعلى آله واصحابه ا
قاموا مقامه فى الهداية والتكميل (اما بعد فان القرآن العظيم * والفرقان الحكيم
تنزيل من الرحمن الرحيم * ليدبر اياته وليتذكر كل من له عقل سليم * وهو الكـ
المبين * وشفاء ورحمة للمؤمنين * قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * فضل كلا
على سائر الكلام * كفضل الله على خلقه * من قال به صدق ومن عمل به أجـ
ومن حكم به عدل * ومن دعى اليه هدى الى الصراط المستقيم * وان الذى ليس
جوفه شئ من القرآن كالبيت الخرب * ومن قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فـ
حسنة والحسنة بعشر امثالها لااقول الم حرف بل الالف حرف واللام
والميم حرف * وخيركم من تعلم القرآن وعلمه * فلذلك كانت همم المؤمـ
اختلاف طبقاتهم مصروفة الى الاشتغال به * وقلوبهم مملوة بحبه
والاعتناء بشانه فمنهم من اقتصر على تصحيح الفاظه * والاشتغال بتلاو[ته]
* ومنهم من وفقه الله تعالى لاستكشاف معانيه والسعى فى اطلاع اسراره * ودقايقه
المحتجبة تحت كسوة الالفاظ وهيأت تراكيبه * والتأمل فى وجوه اعجازه * وكما
فصاحته وبلاغته * وكل فريق منهما فيلحق حظه من فضيلة الاشتغال به على
مراتب متفاوتة ما بين ادنى مراتب كل واحد منهما واقصاها ابعد مما بين السم[اء]

[illegible] * ثم ان الله تعالى من علىّ [illegible]
[illegible] * ان [illegible] من نفسه [illegible]
[illegible] حيث وفق لمطالعة كتب التفاسير وتذاكرها * والغوص فى لجج
بحار غوامض [illegible] * واستخراج درر المعانى والفوايد من اصداف
رموزها واشاراتها [illegible] فضل الله يؤتيه من يشاء * ثم انى اخترت من تلك الكتب
الكتاب [illegible] انوار التنزيل واسرار التأويل الذى صنفه علم الهدى * علامة
[illegible] والعلوم النظرية * والاحكام الشرعية اقصى درجات الكمال *
[illegible] مراتب الفضل والافضال * وهو البحر الزاخر * والحبر الماهر العالم الربانى
[illegible] الصمدانى * المعروف بالقاضى البيضاوى * اسكن الله فى حظاير القدس
روحه النورانى وشرفه ابد الاباد برضوان الرحمانى * لاشتهاره بين كتب التفاسير
بجلالة القدر وفخامة التحرير * وكونه جامعا لجميع فوايد ما صنف قبله من الكتب
* ولبديع فرايد من نتايج خاطر مكشوف الحجب * الا انه لكونه وجيز اللفظ كثير
المعنى * بديع النظم دقيق الفحوى * لا ينكشف وجه المراد منه الا لمتأمل جالب
[illegible] ونظر صايب ثاقب ومراجعة الكتب الكثيرة من الفنون العديدة * ولم يتفق له
[illegible] حجباته ويكشف مستوراته ومرموزاته * وجب على كل من نظر فيه *
[illegible] على شئ من مقاصده المرموزة * واشاراته الخفية ان يقيده بقيد الكتابة
بالتحرير * ويثبته فى صحايف الاوراق بالاملاء والتسطير * حذرا عن نفاره عن
خزانة الاذهان * وان يسلبه عساكر الغفلة والنسيان * سواء كان ذلك مما اصطاده
بسهام فكره واستفاده بسماحة ذهنه * اوما وجده فى مؤلفات العلماء السالفين *
ومصنفات الكمل المتبحرين فلذلك الزمت على نفسى ان احرز ما ظفرت به من الفوايد فى
مطالعة كل درس بالبنان قبل ان اقرره باللسان حتى يكون ذلك كله محرزا عندى * اراجع اليه
وقت الحاجة من غير تجديد كدى * ويكون عونا حاضر المن بعدى وليوم البعث والجزاء
عدتى وزادى * واجتهد فيه كل الجهد فى يومى رجاء ان ينفعنى ذلك فى غدى واسئل الله
الكريم ان يجعله بفضله خالصا لوجهه * وسبيلا الى مرضاته * انه هو الجواد المفضل
البر الرحيم فنستعين به سبحانه ومتبركا ومتيمنا باسمه تعالى شأنه اقول (بسم الله الرحمن الرحيم)
الحمد لله رب العالمين * وصلى الله على سيد المرسلين * محمد وعلى آله واصحابه اجمعين *
قال الشيخ الامام علم الهدى علامة الورى * الذى اطبق علماء الامة على علو شانه * ورفعة
منزلته وقدره * اعنى به ناصر الحق والدين * المعروف بالقاضى البيضاوى * اسكنه الله تعالى
فى حظائر القدس مع العلماء الابرار * والسعداء الاخيار * آمين * فى اول تفسيره المسمى
بانوار التنزيل * واسرار التأويل (بسم الله الرحمن الرحيم) والباء فيه للاستعانة او المصاحبة
والمعنى مستعينا بالله اشرع فيما قصدته من التصنيف او ملابسا ومصاحبا باسم الله

البيضاوى الشريف
(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذي نزل القرآن على عبده

على وجه التيمن به اشرع وقلنا مستعينا بالله دون سه لله لان المستعان به في الحقيقة هو الله تعالى كما يدل عليه القصر المستفاد من قوله اياك نستعين وذكر اسمه تعالى انما هو لزيادة التعظيم ثم قال (الحمد لله الذي نزل القران على عبده) ولام الملك في قوله لله افاد اختصاص جنس الحمد به تعالى ان حمل تعريف الحمد على الجنس واختصاص جميع افراد المحامد به تعالى ان حمل على الاستغراق مع ان اختصاص الجميع به تعالى يفهم من حمله على الجنس ايضا لان اختصاص الجنس به تعالى يستلزم اختصاص جميع المحامد له تعالى وعبر عن المحمود له اولا باسم الذات ثم بكونه منزلا للقران على اشرف نوع البشر واكمله تنبيها على انه تعالى استحقاقا ذاتيا للحمد كاستحقاقه الوصفي والمراد بالاستحقاق الذاتي كونه تعالى مستحقا للحمد بجميع صفاته الثبوتية والسلبية وبالاستحقاق الوصفي كونه مستحقا لذلك باعتبار اتصافه بالوصف المذكور مع قطع النظر عن اتصافه بغيره والاستحقاق الذاتي لا يتصور الا في البارى تعالى ولذلك تراهم يذكرون في مقام الحمد اسم الذات اولا والوصف ثانيا وفي مقام التصلية يذكرون وصف الرسول صلى الله عليه وسلم اولا واسمه ثانيا على طريق عطف البيان والانزال والتنزيل عبارتان عن تحريك الشئ مبتدئا من الاعلى الى الاسفل وبينهما فرق من جهة ان التنزيل يدل على النزول تدريجا والانزال يدل على النزول دفعة وذلك لان بناء التفعيل للتكثير وكثرة النزول انما يكون بكونه على سبيل التدريج ثم ان المتحرك قسمان احدهما متحيز بالذات كالجواهر الفردة وما يتركب منها وثانيهما متحيز بالتبع وهو الاعراض القائمة بموضوعاتها فان العرض تابع لموضوعه في التحيز سواء كان قارا في الموضوع كالسواد والبياض اوسيالا لامترتب الاجزاء ممتنع البقاء كالحركة والكلام اللفظي وكل واحد من القسمين المذكورين تعرض له الحركة حقيقة الا ان القسم الاول منهما تعرض له الحركة اصالة وبالذات بخلاف القسم الثاني فانه لا يتحرك اصالة لاستحالة انتقال الاعراض عن موضوعاتها وانما يتحرك بتبعية محله ضرورة تحرك الحال بحركة المحل كالجسم الاسود المتكلم المتحرك اذا تحرك يتحرك ما حل فيه من السواد والكلام تبعا له ثم ان الكلام النفسي الذي هو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى لا يتصور فيه الحركة والنزول لا بالذات وهو ظاهر لامتناع انتقال شئ من صفات الله تعالى عنه ولا بتبعية موصوفه الذي هو ذات الواجب تعالى وتقدس لاستحالة الحركة عليه حتى تتحرك صفاته تبعا له واما المنزل هو الكلام اللفظي الحادث المركب من الالفاظ والحروف المؤلف من الايات والسور وهو القرآن المعجز المتحدى به لكونه كلام الله تعالى حقيقة على معنى انه مخلوق لله تعالى ليس من تأليف المخلوقين لا على معنى انه صفة قائمة بذاته تعالى لانه حادث ويمتنع قيام الحوادث به تعالى ويجوز ان يخلق الله تعالى اصواتا مقطعة مؤلفة على هذا النظم المخصوص فأسمعه جبريل عليه الصلوة والسلام

ويخلق له علما ضروريا بانه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام النفسي القديم الذى هو كلام الله تعالى على معنى انه صفة له قائمة به مع ان الاشاعرة يجوزون ان يسمع كلامه تعالى الازلى بلا صوت وحرف كما يرى ذاته تعالى فى الآخرة بلا كم وكيف فعلى هذا يجوزان يخلق الله تعالى لجبريل عليه السلام وهو فى مقامه عند سدرة المنتهى سماعا لكلامه الازلى وان لم يكن من جنس الحروف والاصوات ثم اقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم وقيل اظهر الله تعالى فى اللوح المحفوظ كتابة هذا النظم المخصوص ونقشه فقرأ جبريل عليه السلام وحفظه وخلق الله تعالى فيه علما ضروريا بانه هو نقش العبارة المؤدية للمعنى القديم على ان انزال الملك الكتاب السماوى لايتوقف على سماع اللفظ لجواز ان يتلقفه الملك تلقفا روحانيا اى لاجسمانيا حسيا بان يلهم الله تعالى للملك ذلك المعنى القديم ويخلق فيه قدرة على التعبير عنه ويسمى النظم الصادر عنه كلام الله تعالى باعتبار كونه عبارة عن الكلام النفسى دالا عليه ثم ان الكلام اللفظى لكونه غير متحيز بالذات بل هو عرض قائم بالموضوع لايكون انزاله وتنزيله الاتبعا لحامله ومبلغه فانه تعالى لما نزل جبريل عليه السلام وحركه الى اسفل وهو حامل للقرآن بان امره بالحركة الى اسفل فتحرك هو بامره تعالى فقد تحرك القرآن القائم به تبعا لحركته فينبغى ان يكون قوله نزل القران مجازا على طريق اطلاق اسم العرض الحال على المحل الذى هو الملك الحامل فانه هو المنزل بالذات واصالة والقرآن منزل تبعا له والمعنى نزل القرآن بواسطة تنزيل جبريل عليه السلام ثم ان القرآن العظيم يصح ان يوصف بانه منزل ومنزل لانه تعالى انزله جملة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا وامر السفرة الكرام بانتساخه ثم نزله الى الارض الى النبى صلى الله عليه وسلم منجما موزعا على حسب المصالح وكفاء الحوادث الان فى انزاله الى السماء الدنيا قولين احدهما ماروى عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال انزل القرآن جملة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا ليلة القدر ثم نزل الى الارض فى عشرين سنة وثانيهما انه انزل من اللوح الى السماء الدنيا كل سنة مقدار مايكون منزلا فى سنة واحدة بحسب المصالح فعلى هذا القول يقع الانزال الدفعى عشرين مرة وعلى القول الاول يقع مرة واحدة وانما حمد الله تعالى على التنزيل دون الانزال بناء على ان التنزيل اتم واكمل نعمة فى حقنا بالنسبة الى الانزال اذ لانظهر لنا فائدة فى نزوله جملة الى السماء الدنيا * والقرآن فى الاصل مصدر بمعنى الجمع وبمعنى القرأة ايضا يقال قرأت الشئ قرآنا اذا جمعته ويقال ايضا قرأت الكتاب قرأة وقرآنا اذا تلوته ثم نقل الى هذا المجموع المقروء المنقول الينا بين دفتى المصاحف اى بين جنبيها نقلا متواترا وقد يطلق على القدر المشترك بين المجموع وبين كل بعض من ابعاضه وهذا هو المراد به هنا بقرينة لفظ التنزيل وفى بعض النسخ وقع لفظ الفرقان بدل القرآن وهو فى الاصل

مصدر بمعنى الفرق و هو الفصل بين الشيئين سمي به القرآن لفصله بين الحق والباطل بتقريره وبيانه اولانه لم ينزل جملة واحدة ولكن مفروقا بعضه عن بعض في الانزال وانما قال على عبده دون نبيه اورسوله اشارة الى ان العبودية اجل صفاته عليه الصلاة والسلام واشرفها وذلك لان اشرف ماسوى العبودية من صفاته عليه الصلاة والسلام هي الرسالة و عبودية الرسول لكونها انصرافا من الخلق الى الحق اجل، واشرف من رسالته لكونها بالعكس فانها انصراف من الحق الى الخلق لتبليغ احكام "الرسل" وليس المعنى ان عبودية غير الرسول افضل من الرسالة فانه لم يقل به احد وانما الكلام في النسبة بين اوصاف الرسول ايها افضل فكما ان القرآن العظيم لكونه معجزا باقيا و مبينا لجميع مايتعلق به سعادة المكلفين في النشأتين اجل الكتب السماوية واكملها فكذلك الرسول صلى الله عليه وسلم اشرف افراد نوع البشر واكملها فكان معنى الكلام الحمد للسلطان المستجمع لجميع صفات الجلال والاكرام الذي نزل اشرف الكتب السماوية واكملها على اشرف افراد نوع البشر وافضلهم (**قوله** ليكون للعالمين نذيرا) الظاهر ان اسم كان ضمير العبد بدليل قوله تعالى ياايها المدثر قم فانذر ويحتمل ان يكون ضميرا لقرآن بشهادة قوله تعالى بشيرا ونذيرا والمراد بالعالمين الانس والجن فانهم قد اتفقوا على ان الجن ايضا مكلفون بالشرايع وان الكافر منهم يعذب بجهنم لقوله تعالى لأملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين وان اختلف في دخول من آمن منهم الجنة قال به ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ثم قيل ليس لهم ثمة اكل ولاشرب بل غذاؤهم فيها ماكما في الدنيا وقيل يأكلون ويشربون كالانس وقال بعضهم لايدخلونها ولاثواب لهم الا النجاة من العقاب ثم يقال لهم كونوا ترابا كالبهائم ونسب الامام الرازي هذا القول الى الامام ابي حنيفة ره وقال الفاضل الارموي ان اباحنيفة توقف في كيفية ثوابهم قائلا بان الله تعالى لم يبين في القرآن ثوابهم ونحن نعلم يقينا ان الله تعالى لايضيع ايمانهم فيعطيهم مايشاء و النذير بمعنى المنذر المخوف ويجوز ان يكون بمعنى الانذار كالنكير بمعنى الانكار واقتصر في تعليل التنزيل على ذكر الانذار مع انه عليه السلام كما انه منذر لاهل العصيان والضلالة مبشر لاهل الايمان والطاعة بناء على ان الانذار هو المقصود الاصلي الاولي من الارسال و التنزيل فان الطبيب الذي يباشر معالجة مرض القلب لابدله ان يبدأ اولا بتنقيته عن العقائد الزائغة والاخلاق الرديئة والاعمال القبيحة المكدرة للقلب بان يسقيه شربة الانذار بسوء عاقبة تلك الامور وبعد تنقيته عن المهلكات يعالجه بمايقويه من الطاعات بان يسقيه شربة التبشير بحسن عاقبة الاعمال الصالحة كما ان طبيب الامراض البدنية يبدأ اولا بتنقية البدن عن الاخلاط الرديئة ثم يباشر المعالجة بالقويات ولهذا اقتصر الله تعالى على ذكر الانذار في مبدأ امر النبوه حيث

ليكون للعالمين نذيرا *

فتحدى باقصر سورة من سوره مصاقع الخطباء * من العرب العرباء * فلم يجد به قديرا * وافحم من تصدى لمعارضته من فصحاء عدنان * و بلغاء قحطان

قال ياايها المدثر قم فانذر ولان الانذار شامل لجميع المكلفين من العصاة والمطيعين فانهم جميعا ينتفعون به وان اختلف الحال بحسب اختلاف الحال فان البعض منهم ينذر بنار الجحيم والبعض الاخر بانحطاط الدرجات فى دار النعيم والبعض الثالث بنار الحجاب عن مطالعة جمال رب رحيم (قوله فتحدى باقصر سورة من سوره) الظاهر انه معطوف على قوله نزل وان المتحدى هو الله تعالى حيث قال وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وان الاقصرية مستفادة من تنكير سورة فى قوله فأتوا بسورة من مثله و يجوز ان يكون المتحدى هو العبد بان يرجع ضمير فتحدى اليه و يستفاد الاقصرية من التنكير الواقع فى قوله تعالى ام يقولون افتراه قل فأتوا بسورة من مثله والتحدى طلب المعارضة من صاحبك باتيانه مثل مافعلته انت يقال تحديت فلانا اذا باريته فى فعل ونازعته الغلبة يقال فلان يبارى فلانا اى يعارضه و يفعل مثل فعله كذا فى الصحاح وهو مشتق من الحداء فان الحاديين متعارضان فيه و يعنى كل واحد منهما مثل ما اتى به صاحبه والحداء والحد وسوق الابل و الغناء لها يقال حدوت الابل حدوا وحداء اذا استقتها مع الغناء لها والمعنى انه تعالى طلب ممن ارتاب من ان القران منزل من عندالله تعالى ان يعارضوه و يأتوا بمثل اقصر سورة فى الاشتمال على كمال الفصاحة والبلاغة و المصاقع جمع مصقع وهو البلغ المتقدم على اقرانه فى المحافل بقوة فصاحته وكمال بلاغته من صقع الديك اذا صاح والعرب العرباء اى الخلص منهم من قبيل قولهم ليل اليل وظل ظليل فانهم اذا ارادوا المبالغة فى شئ يأخذون من لفظه صفة و يؤكدونه بها والظاهر ان الباء فى قوله فلم يجد به قديرا بمعنى على وانها متعلقة بقوله قديرا فان الباء قد تكون بمعنى على كما فى قوله تعالى ومنهم من ان تأمنه بقنطار اى على قنطار اى فلم يجد من يقدر على ذلك اى على اتيان مثله فضلا عن وجود من يعارضه بالفعل فان عدم الوجدان كناية عن عدم الوجود لان عدم وجدان من هو عالم الغيب والشهادة شيئا لازم لعدم وجوده فى حد نفسه فيصح ان يكنى به عنه * فان قلت القدير من صيغ المبالغة مثل كريم وشريف فيكون عدم وجدان القدير نفيا لوجدان من هو كامل القدرة و نفيه لا ينافى ثبوت من يقدر عليه فى الجملة * اجيب عنه بان المبالغة ليست بلازمة لصيغة فعيل مطلقا بل انما تفيدها اذا كانت مشتقة من باب فعل بضم العين كما فى المثالين المذكورين ولفظ قديرا ليس مأخوذا من ذلك الباب فلا دلالة فيه على المبالغة حتى يلزم ماذكرتم والفرق بين باب فعل وغيره ان باب فعل لاستعمل الا فى افعال الغرائز اللازمة لفاعلها فيكون معنى الصفة المشبهة المشتقة من ذلك الباب ذات ثبت لها الفعل لازما لها غير منفك عنها ومالم تكن مشتقة منه لاتدل على هذا المعنى وانما تدل على مجرد ثبوت الفعل لفاعله ولاتدل على المبالغة (قوله وافحم) اى واسكت بغاية

حتى حسبوا انهم سحروا تسحيرا * ثم بين للناس ماانزل اليهم حسبا عن لهم من مصالحهم ليدبروا آياته وليتذكر اولوا الالباب تذكيرا *

فصاحته وكمال بلاغته من تصدى لمعارضته والظاهر انه معطوف على قوله فلم يجذبه قدير ابين بالقرينة الاولى عدم قدرتهم على ذلك رأسا وبالثانية عدم ظهور قدرتهم على معارضته واتيان مثله بعد التصدى لمعارضته لمن توهم ان له قدرتها على ذلك قبل التصدى وفي اكثر النسخ الصحيح بدون الواو اما على انه استيناف جوابا عما يقال من اين علم عدم وجود من يقدر على ذلك رأسا فكأنه قيل في الجواب انه اعجز كل الفصحاء والبلغاء فلزم عجز الكل ضرورة واما على انه تأكيد وتقرير لما سبق من نفي قدرة مصاقعهم و بلغائهم عموما على سبيل الكناية لان القدرة على ذلك اذا نفيت عن اكملهم في البلاغة لزم انتفاؤها عن الجميع فنفيها عن الكمل باعتبار دلالته على هذا اللازم يكون تأكيدا لما سبق والمراد بعدنان وقحطان قبائل العرب المشهورون بكمال الفصاحة والبلاغة (**قوله** حتى حسبوا انهم سحروا تسحيرا) اذلم يهتدوا الى التفرقة بين السحر والمعجزة ثم ان المصنف لما فرغ عن تحقيق اعجاز القرآن شرع في بيان اسلوبه في الدلالة على ما فيه من الحكم والاحكام وفي كيفية تكميله وارشاده للانام فقال (ثم بين للناس) اى لاجل نوع البشر عموما وان لم ينتفع البعض بذلك التبيين ولم يتبين له المراد لعدم تبصره وسلوكه طريق الانتفاع بذلك البيان وأشار بكلمة ثم الى جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب وانه لم يجز تأخيره عن وقت الحاجة الى العمل بمضمونه واخذه من قوله تعالى ثم ان علينا بيانه فان الآيات القرآنية منها محكمات اتضح معناها وخلا عن الاجمال وتعدد الاحتمال بان يظهر عند العقل ان المعنى هذا لاغير ومنها متشابهات وهي مالم يكن كذلك بل يكون لها محتملات عند العقل لايتضح المراد منها لاجمال اومخالفة ظاهر اونحو ذلك فيتعلق باب الاطلاع على المراد الابيانه بالتنصيص على المقصود او بنصب مايدل عليه كالقياس ودليل العقل والمحكم والمتشابه بهذا المعنى غير ما اصطلح عليه الحنفية لان المحكم بهذا المعنى يتناول الظاهر والنص والمفسر وان المتشابه يتناول الخفي والمشكل والمجمل ولامشاحة في الاصطلاح (**قوله** حسبما عن لهم من مصالحهم) اى ماانزل اليهم قدرما ظهر واعترض لهم من مصالحهم يقال لكن عملك بحسب ذلك اى بقدره وعدده وقد يسكن السين في الضرورة ويقال عن لى كذا يعن بضم العين وكسرها عننا اى سنح ولاح واعترض وقوله من مصالحهم بيان ماوفيه اشارة الى ماوقع عليه الاتفاق من انه تعالى يراعى مصالح عباده الا ان ذلك عندنا بطريق التفضل وعند المعتزلة بطريق الوجوب (**قوله** ليدبروا) اى ليتدبروا و يتفكروا في آياته تفكرا يفضى الى معرفة مايدبر ظاهرها من المعاني اللطيفة المستنبطة بالتأويلات الصحيحة واللام فيه متعلقة بنزل او بين والتذكر اما بمعنى الالفاظ او استحضار ماهو كالمركوز في العقول لفرط التمكن من معرفته بما نصب من الدلائل الدالة عليه والالباب جمع لب وهو العقل

فكشف الانغلاق عن ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات هن رموز الخطاب تاويلا وتفسيرا *

خص العقلاء بالتذكر لان غيرهم من المدبرين لاينتفعون بها وقوله تذكيرا مصدر من غير لفظ فعله كقوله تعالى و تبتل اليه تبتيلا اوحال بمعنى مذكرين فان العالم كما يجب عليه العمل بموجب علمه يجب عليه ايضا اعلام غيره (قوله فكشف) عطف على قوله بين على طريق عطف تفصيل المجمل على المجمل كما فى قوله تعالى و نادى نوح ربه فقال والقناع ماتستر به المرأة رأسها وهو اوسع من المقنعة والانغلاق انسداد الباب واضافة القناع اليه من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه كلجين الماء اى ماء كالفضة فى البياض والصفاء شبه الآيات القرآنية تارة بالنفائس المخزونة و اخرى بالعرائس المحتجبة على طريق الاستعارة بالكناية و ثبت لها فى الاولى الانغلاق وفى الثانية القناع على طريق التخييل ففيه استعارتان مكنيتان و استعارتان تخييليتان فان قيل اذا اتضح معانى المحكمات ولم يبق فيها احتمال اخر لايوجد فيها انغلاق فكيف يستقيم قوله فكشف قناع الانغلاق عن آيات محكمات اجيب بان الاحتمال المنفى عن المحكمات هو الاحتمال الناشئ عن الدليل وانتفاؤه لاينافى ثبوت مطلق الاحتمال ولو سلم ان المنفى هو مطلق الاحتمال فالمراد بالكشف المتعلق بالمحكمات انزالها مكشوفة مبينة كما يقال ضيق فم الركية اى احدثها ضيقا من اول الامر والرمز فى الاصل مصدر ومعناه الاشارة بالشفتين اوالحاجب وهو ههنا اسم بمعنى الرامز مطلقا و لذلك جمع على فعول على اصل المصدرية لماجمع والخطاب فى الاصل توجيه الكلام نحو الحاضر واريد به ههنا الكلام الموجه للافهام مطلقا والظاهر ان اضافة الرموز ليه من اضافة الجزء الى الكل كيد زيد اومن اضافة الجزئى الى الكلى كخاتم فضة والمعنى هن رامزات من الخطاب الى المراد منها رمزا خفيا على ان تكون كلمة من فى قولنا من الخطاب للتبعيض على تقدير ان تكون اضافة الرموز من قبيل اضافة الجزء الى الكل وعلى تقدير ان تكون من قبيل اضافة الجزئى الى الكلى تكون من للتبيين وصف المحكمات بانهن ام الكتاب اى اصله لكونها فى انفسها متضحة المعانى و يرجع اليها فى تأويل المتشابهات وبيان المراد منها ووصف المتشابهات بانهن رموز الخطاب على طريق رجل عدل (قوله تأويلا و تفسيرا) حالان من فاعل كشف بمعنى مؤولا و مفسرا والتأويل صرف الكلام الى بعض محتملاته و ترجيحه على سائر المحتملات بدليل دعا اليه مما يتعلق بالدراية كما اذا كان اللفظ مشتركا بين معانى متعددة محتملا لكل واحد منها فيحمل اللفظ على بعض تلك المعانى لكونه موافقا للاصول من الآية المحكمة او الحديث المتواتر او اجماع الامة فتعيين ذلك المعنى بهذا الطريق هو التأويل وهو من الاول الذى هو الرجوع والانصراف سمى تأويلا لما فيه من ارجاع اللفظ الى مايقتضيه الدليل فاذا وقع الكلام المحتمل للمعانى المتعددة فى القرآن او الحديث فلابد من عرضه على الاصول الشرعية من آية محكمة او حديث متواتر او اجماع

الامة فان وافق الاصول ووافق القواعد المقررة عند ارباب العربية ايضا فصحيح والا فهو فاسد لكونه قولا بمجرد التشهي فظهر ان التأويل لابد ان يكون فيه مدخل للرأي والدراية بخلاف التفسير فانه لامدخل لهما فيه بل هو منوط بالنقل والرواية فقط فانه عبارة عن تبيين المعنى وكشفه مستندا الى النقل والسماع كالاخبار عن سبب نزول الآية وبيان من نزلت فيه ونحو ذلك مما لايعلمه الا من شهد النزول وعاين السبب وهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فيجاز لهم التفسير لتمكنهم من كشف المعنى عن العلم الحاصل بالمعاينة بخلاف غيرهم فانهم لو اخبروا بشيء من ذلك من غير ان يسندوه الى من شهد النزول فذلك تفسير بالرأي وقد اوعد عليه بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار وماجاء من السلف والفقهاء المجتهدين من استنباط معاني القرآن بالرأي والاجتهاد فذلك تأويل لاتفسير والذي دعاهم الى ذلك ان الله تعالى جعل القرآن هدى للناس يرجع اليه في جميع مايحتاج اليه في باب العمل والاعتقاد وليس كل ذلك منصوصا في القرآن فوجب ان يكون بعضه ثابتا بدلالة النص واشارته واقتضائه لايستخرج ذلك الا بالرأي والعرض على الاصول فهذا هو الذي دعاهم الى استنباط بعض المعاني بالرأي والاجتهاد (والتفسير مأخوذ من الفسر وهو مقلوب من السفر وهو الكشف والاظهار يقال اسفر الصبح اذا اضاء اضاءة لاشبهة فيه وسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت نقابها ومنه سمي السفر سفرا لانه يظهر عن اخلاق الرجال قال الراغب الفسر والسفر يتقارب معناهما لتقارب لفظهما لكن جعل الفسر لاظهار المعنى المعقول والسفر لابراز الاعيان للابصار (قوله وابرز غوامض الحقايق ولطائف الدقايق) عطف على قوله ⁶كشف القناع عن المحكمات والمتشابهات تأويلا وتفسيرا فيكون مجموع الكشف والابراز تفصيلا للتبيين المذكور سابقا ذكر اولا على سبيل الاجمال انه تعالى بين الفرقان المنزل على حسب المصالح لكون ذلك مؤديا الى تدبرهم وتذكرهم ثم وصل طريق التبيين فقال انه تعالى كشف عنه القناع ⁶ ابرز واظهر غوامض الاعيان الخارجية التي هي اعيان عالم الشهادة وعالم الغيب وعالم الارواح وعالم الاشباح فان العبارات تدل على معانيها التي هي صور ذهنية وهي تدل على الاعيان الخارجية وتبيين المنزل على الوجه المذكور يتجلى لهم خبايا الملك والملكوت وخبايا قدس الجبروت فعلى هذا يكون المراد بالحقايق اعيان عالم الشهادة وبالدقائق اعيان عالم الغيب وبالغوامض واللطائف ماخفي على الانسان دركه من العالمين فمعنى ابراز غوامض الحقايق اظهار ماخفي من عالم الشهادة ومعنى ابراز لطائف الدقايق اظهار ماخفي من عالم الغيب فتكون الاضافة في الموضعين بمعنى اللام ثم علل الكشف والابراز المذكورين بقوله ليتجلى لهم اي لاولي الالباب والعقول والخبايا جمع خفية

وابرز غوامض الحقائق ولطائف الدقائق * ليتجلى لهم خفايا الملك والملكوت * وخبايا قدس الجبروت

⁶ فاتضح معناه الذي هو صورة ذهنية دل عليها بالالفاظ المنزلة ثم ذكر انه تعالى بواسطة كشف القناع عنه وايضاح معناه صحح

والخبايا جمع خبية وكلاهما بمعنى مخفية يقال خبأت الشيء اذا سترته واخفيته والقدس بسكون الدال وضمها الطهر وا لتنزه عن شوائب النقصان واضافته الى الجبروت بيانية وهو الظاهر والمعنى ليكشف لهم تقدس الذات وتنزهه عن شوائب النقصان الذى هو اتصافه بالصفات السلبية فان الجبروت من الجبر بمعنى القهر كالجلال فانه ايضا بمعنى القهر فانه يقال صفات الجلال وصفات الجبروت ويراد صفات القهر وهي الصفات السلبية والقهر لما كان منبئا عن سلب القوة ومستلزما له ذكروا مايدل على القهر وارادوا السلب فقالوا صفات الجلال والجبروت وارادوا الصفات السلبية ثم انهم قد يكتفون بلفظ الجبروت عن ذكر الصفات فيذكرون لفظ الجبروت مفردا ويريدون الصفات السلبية ومنه قول المصنف قدس الجبروت اى تقدس الذات وتنزهه عن شوائب النقصان الذى هو جبروته واتصافه بالصفات السلبية زيدت الواو والتاء على لفظ الجبر للمبالغة كما زيدتا على لفظ الملك فقيل ملكوت فانه فعلوت من ملك ومعناه الملك الا ان فى الملكوت من المبالغة ماليس فى الملك وكذا الرهبوت فانه بمعنى الرهبة وهي الخوف الا ان الاول ابلغ ثم ان الملك قد يستعمل بمعنى السلطنة والتصرف والاستيلاء وقد يستعمل بمعنى المملكة وهي موضع الملك ومنه مالك الملك فى اسماء الله تعالى فان الملك فيه بمعنى المملكة والمالك بمعنى القادر التام القدرة والموجودات كلها مملكة واحدة والله تعالى مالكها وقادرها تنفذ مشيئته فيها كيف يشاء ايجادا واعداما والظاهر ان الملك فى قوله ليجلى لهم خفايا الملك والملكوت بمعنى المملكة فيكون الملكوت بمعنى المملكة التى هي اعظم واوسع من الملك فيحتمل ان يراد بالملك عالم الانفس وان بدن كل شخص مملكة واحدة للروح الناطقة ومحل ولايتها وبالملكوت عالم الآفاق ويحتمل ان يراد بالملك عالم الشهادة ويقال له عالم الخلق وبالملكوت عالم الغيب ويقال له عالم الامر وبالجبروت عالم الكروبيين وهم الملائكة المقربون والكروب فعول من كرب بمعنى قرب وقوله ليتفكروا متعلق بقوله ليجلى **قوله** ليتفكروا فيها) اى فى تلك المعلومات المنكشفة المبرزة تفكيرا اى تفكرا والمقصود من الفكر فى المصنوعات ان يستدلوا بها على عظم شأن صانعها وباهر سلطانه ايزدادوا خوفا منه وطمعا ويجتهدوا فى طلب مرضاته (**قوله** ومهد لهم قواعد الاحكام واوضاعها) عطف على قوله كشف او ابرز لان هذا التمهيد من جملة المبينات للمنزل والقواعد جمع قاعدة وهي قضيه كلية مشتمله على احكام جزئيات موضوعها اجمالا يتعرف منها تلك الاحكام بان يضم تلك القاعدة الى صغرى سهلة الحصول مثل قول الاصولى ما امر به الشارع واجب فاذا ضم هذا القول الى قولنا الصلاة مما امر به الشارع مثلا يخرج منهما الحكم الشرعى الفقهى من القوة الى الفعل وهو قولنا الصلاة واجبة والمراد تمهيد القواعد التى يستخرج منها احكام جزئيات موضوعها ان [illegible]

ليتفكروا فيها تفكيرا ومهد لهم قواعد الاحكام واوضاعها *

تفصيلها واقدارهم على استخراجها و بيانها فان كل مايكون من العلماء من وجوه التأويل وطرق الاستدلال واستنباط الاحكام الشرعية وغير ذلك راجع اليه تعالى فان اهتداء العلماء الى ذلك انما هو بتوفيق الله تعالى واقداره اياهم على ذلك وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله وقوله واوضاعها عطف على قواعد الاحكام وما فيه من الضمير المجرور راجع الى الاحكام والمراد باوضاع الاحكام العلل والمعاني الموضوعة لافادة الاحكام كالطوف في حديث سؤر الهرة (قوله من نصوص الايات) حال من الاحكام واوضاعها او صفة لهما اى مستنبطتين او المستنبطتين منها والمراد بنصوص الآيات عباراتها المسوقة لافادة المعاني و بلماعها اشاراتها ودلالاتها و اقتضاآتها والالماع جمع لمع كضوء واضواء وزنا ومعنى (قوله ليذهب) علة لمهد اى مهد الله تعالى ذلك ليزيل عنهم القذر جهلا كان اوذنبا فان الحكمة الالهية في شرع الاحكام و بيان الحلال والحرام ان يعرفوها و يعملوا بموجبها فبمعرفتها يزول قذر الجهل و بالعمل بموجبها يزول قذر الذنب فيحصل الطهارة الكاملة فلهذا قال و يطهرهم تطهيرا حتى يستعدوا و يصلحوا للتمكن والاستقرار في حظيرة القدس فيفوزوا بمشاهدة جمال ذي الجلال والاكرام ثم ان المصنف لما ذكر انه تعالى كما استحق الحمد لذاته استحقه ايضا بسبب تنزيله القرآن المعجز على اشرف افراد نوع البشر وتبيينه للناس بكشف معانيه وابراز احوال الاعيان الخارجية من عالمي الغيب والشهادة وتمهيد قواعد التي تستخرج منها الاحكام الجزئية ذكر ان المكلفين في الاهتداء بالمنزل المذكور على ثلاثة اقسام الاول من كان له قلب والثاني من القى السمع وهو شهيد والثالث من اطفأ نبراسه اى مصباحه الذي هو فطرته السليمة ووجه انقسامهم اليها ان كل انسان في مبدأ ولادته مخلوق على فطرة الاسلام اى على التمكن من تحصيله والاستعداد لقبوله وهي الفطرة السليمة الخالية عن العقائد الباطلة والاخلاق الردية المستعدة لقبول الحق المبين ثم انهم عند بلوغهم اوان التكليف واستماعهم نداء صاحب الشرع القويم ودعوته الى الصراط المستقيم صاروا قسمين القسم الاول من اشتعل نور فطرته الاصلية واثمرت شجرة قابليته الفطرية بان اجاب من دعاه الى الرشاد وسلك ما هداه اليه من سبل السداد والقسم الثاني من اطفأ نور فطرته السليمة وابطل قابليته الفطرية ولم ينتبه عن رقاد غفلته بالدعاء [illegible] استكبر واستغشى [illegible] الرداء والقسم الاول فرقتان فرقة بلغت باجتهاده [illegible] واتباع الشرع [illegible] الى [illegible] ث تنورت رياض بصيرتها وتوقدت انوار معرفتها حتى تمكنت من التفكر في حقائق القرآن ودقائقه ومن الاطلاع على نكتة والوقوف على دقائقه ومن الغوص في لجج معانيه العميقة لاستخراج لآليه واستنباط عجائب مكنوناته وفرقة لم تبلغ الى هذه المرتبة ولم تزدد على ما نالته من شرف اجابة الدعوة وقبول الحق وسلوك سبيله ولم يتيسر لها الارتقاء الى مدارج

من نصوص الآيات والماعها * ليذهب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيرا * فمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد * فهو في الدارين حميد و سعيد * ومن لم يرفع اليه رأسه واطفأ نبراسه

يعش ذميما ويصلى سعيرا *فياواجب الوجود* ويا فائض الجود * ويا غاية كل مقصود * صل عليه صلاة

الفضائل العلية ومصاعد الكمالات العرفانية لعدم تجرده عن الشواغل البشرية والصوارف النفسانية لكنه مصغ لاستماع الحق وبامع حواسه عن التفرق الى مالا يعنيه وهو حاضر القلب يعلم مايتلى عليه ويفهم ما يلقى اليه فالمصنف اشار الى الفرقة الاولى بقوله فمن كان له قلب والتنكير فيه للتعظيم اى قلب كامل خالص عن الشواغل النفسانية مكمل بالمعارف الالهية والمعارف الربانية والى الفرقة الثانية بقوله او القى السمع وهوشهيد اى حاضر بقلبه ليفهم مابلغ اليه من التنزيل الالهى وما فيه من التكاليف ليعمل بموجبها وحكم على كلا الفريقين بان كل واحد منهما حميد فى الدنيا وسعيد فى العقبى واشار الى القسم الثالث بقوله ومن لم يرفع اليه رأسه اى لم يلتفت اليه ايثارا للبطالة العاجلة على سعادة الدارين واطفأ نبراسه اى مصباحه والمراد به الفطرة السليمة التى هى بمنزلة المصباح فى كونها وسيلة الى نيل المطلوب (قوله يعش ذميما اى فى الدنيا ويصلى سعيرا اى يدخل جهنم فى الآخرة يقال صليت الرجل نارا اذا ادخلته النار وجعلته يصلاها ويقال صلى فلان النار بالكسر يصلى صليا اى احترق وفى بعض النسخ وسيصلى سعيرا بالرفع مع كونه معطوفا على المجزوم لوجود السين الدالة على الاستيناف بوعيد الآخرة واوثر هذا الطريق اعنى اخراج الكلام عن صورة الجواب وايراده على صورة الاستيناف والوعيد ليدل على ان دخول السعير امر مقطوع به فى حقه لابدان يحصل ذلك له البتة لان السين كما تدل على تأخر حصول الفعل الى الزمان المستقبل تدل على ان وقوعه فيه امر مقطوع به بخلاف كونه ذميم العيش فانه غير مقطوع به اذقد يطيب عيشه استدراجا فلا يحسن ان يدخل عليه مايدل على كونه مقطوع الوقوع وهو السين فاورد مجزوما للدلالة على كونه مرتبا على اطفاء نبراسه وابطال استعداده وان لم يكن ذلك الاطفاء موجبا له ثم ان المصنف لما ذكر الله تعالى باسم ذاته المستجمع لجميع صفات الجلال والاكرام وبكونه منزلا للقرآن المعجز على عبده المتوسط بينه وبين المكلفين من خلقه من حيث ان له مناسبة بالجناب الاقدس الفياض لكل خير بجهة تجرده فيستفيد منه ما نزل عليه واوحى اليه ومناسبة بخلقه بجهة تعلقه فيبلغ اليهم ما ستفاده من ذلك الجناب ويكلمهم بحسب قوتيهم النظرية والعملية ولزم من ذلك كونه تعالى واجب الوجود وفائض الجود وغاية كل مايقصد ويراد باستعمال القوتين قال على طريق الالتفات من الغيبة الى الخطاب فيا واجب الوجود ويافائض الجود ويا غاية كل مقصود اى ويا من رضاه او معرفته غاية كل ما يقصد ويراد قدر الرضى او المعرفة لان غاية الشئ فى العرف عبارة عن كل حكمة ومصلحة تترتب على ذلك الشئ ومعلوم ان ذاته تعالى لا تترتب على شئ والفيض فى اللغة كثرة الماء بحيث لايسعه الوادى الذى يجرى فيه الماء فيسيل من جوانبه يقال فاض الماء فيضا وفيضوضة اذا كثر حتى سال من جوانب مجراه وفى

توازى غناه وتجازى عناه * وعلى من اعانه وقرر بنيانه تقريرا * وافض علينا من بركاتهم * واسلك بنا مسالك كراماتهم وسلم عليهم وعلينا تسليما كثيرا * (و بعد) فان اعظم العلوم مقدارا وارفعها شرفا ومنارا * علم التفسير الذى هو رئيس العلوم الدينية ورأسها * ومبنى قواعد الشرع واساسها *

الاصطلاح فعل فاعل يفعله دائما لا لعوض ولا لغرض والجود افادة ماينبغى لا لعوض ولا لغرض وههنا يستقيم كل واحد من معنيى الفيض اما الثانى فظاهر واما الاول فلتشبيه جوده تعالى بماء زاد على مجراه فسال من جوانبه (قوله توازى غناه) اى تساوى وتعادل نفعه الذى حصل منه لامته صلى الله عليه وسلم وظاهر ان نفعه عليه الصلاة والسلام لامته اكثر من ان يحصى فتكون الصلاة عليه كذلك ومقصوده ان يحصل له عليه الصلاة والسلام فى مقابلة نفعه لامته مثوبات غير متناهية ليستحق بذلك الحظ الاوفى من الاجر بحكم قوله عليه الصلاة والسلام من صلى على مرة صلى الله عليه عشرا والغناء بفتح الغين المعجمة النفع (قوله وتجازى عناه) هو بفتح العين المهملة والمد التعب اى صلاة تكون عوضا عن تعب حصل له فى تبليغ احكام الرسالة (قوله وعلى من اعانه وقرر بنيانه تقريرا) اراد بهم الصحابة والتابعين ومن بعدهم من العلماء العاملين الى يوم الدين والبنيان فى الاصل الحائط فاستعار منه لما بينه عليه الصلاة والسلام من الشريعة واحكام الدين * والبركة النماء و الزيادة فكأنه اراد بها علومهم ومعارفهم (قوله واسلك بنا مسالك كراماتهم) اى اجعلنا سالكين طرقا سلكوها ووصلوا بها الى اكرامك وتعظيمك اياهم والتسليم ان يقال سلام عليك والمراد به ههنا التكريم والتعظيم (قوله وبعد فان اعظم العلوم مقدارا) الفاء فيه اما على توهم اما قبل قوله بعد كما يجر الاسم على توهم حرف الجر قبله كما فى قول الشاعر

بدا لى انى لست مدرك مامضى * ولاسابق شيأ اذا كان جائيا

فان قوله ولاسابق مجرور معطوف على قوله مدرك على توهم دخول الباء فى خبر ليس واما على تقديرها فى نظم الكلام وكأنهم لما حذفوها جعلوا الواو عوضا عنها جعل علم التفسير اعظم العلوم لان شرف العلم يكون بشرف موضوعه وبشرف معلومه واشرف غايته ولشدة الاحتياج اليه وعلم التفسير مشتمل على هذه الجهات الاربع للشرف فيكون اشرف العلوم اما اشتماله على شرف الموضوع فلان موضوعه كلام الله تعالى الذى هو منبع كل حكمة ومجمع كل فضيلة واما اشتماله على شرف المعلوم فلان معلومه مراد الله تعالى لمستفدمن كلامه وليس موضوع علم الكلام ذات الله تعالى وصفاته ولا معلومه مايتعلق بهما فقط حتى يكون اشرف من علم التفسير بل موضوعه المعلوم مطلقا من حيث تثبت به العقائد الدينية وكذا معلومه مايتعلق به مطلقا من تلك الحيثية واما شرف غايته فلان غايته مايترتب على تحصيل العقائد الدينية من الفوز بالسعادة الابدية واما شدة الاحتياج اليه فلان كل كمال دينى اودنيوى عاجلى اوآجلى مفتقر الى العلوم الشرعية ومدارها على العلم بكتاب الله تعالى الذى لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (قوله وارفعها شرفا ومنارا) اى دليلا فان المنار مايستدل به على الشئ ونير الطريق مايتضح هو منه وسميت المأذنة منارة لانها موضع اظهار ماهو نير دخول

وقت الصلاة وعلامته وفى جعل شرفه ارفع من المبالغة مالايخفى فانه بمنزلة ان يقال وارفعها رفعة وعلم التفسير علم يعرف به معانى كلام الله تعالى بحسب الطاقة البشرية وهو رئيس العلوم الدينية لنفاذ حكمه عليها ورأسها لتوقفهما عليه لكونه مرجع معظم ادلتها ومبنى قواعد الشرع اى مبنى المسائل الكلية التى تتفرع عليها الاحكام المشروعة واساسها المثبتة هى عليه لان القواعد انما تبنى على الادلة المبنية والمؤسسة على هذا العلم (**قوله** لايليق لتعاطيه) اى لتناوله والتصدى للتكلم فيه بالتأويل واستخراج لطائف يتعلق بالاحكام الامن برع بفتح الراء المهملة وضمها ايضا والعين المهملة اى فاق اصحابه فى العلوم الدينية كلها اصولها يتناول علم الحديث والكلام واصول الفقه و فروعها يتناول الفقه وعلم الاخلاق (**قوله** وفاق فى الصناعات العربية) العلم ان لم يتعلق بكيفية العمل كان مقصودا فى نفسه و يخص باسم العلم وان كان متعلقا بها كان المقصود منه ذلك العمل و يسمى صناعة فى عرف الخاصة و ينقسم الى قسمين قسم يمكن حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب وقسم لايحصل الابمزاولة العمل كالخياطة وهذا القسم يخص باسم الصناعة فى عرف العامة (**قوله** والفنون الادبية بانواعها) سميت بالادبية لتوقف ادب النفس فى المحاورة والدرس عليها و عرفوا علم الادب وقد يسمى بعلم العربية ايضا بانه علم يحترز به عن الخلل فى كلام العرب لفظا او كتابة وقسموه الى اثنى عشر قسما بعضها اصول وهى اللغة والصرف والاشتقاق والنحو والمعانى والبيان والعروض والقافية و بعضها فروع وهى الخط وقرض الشعر والانشاء والمحاضرات ومنه التواريخ والقرض القطع والقرض ايضا قول الشعر خاصة يقال قرضت الشعر اقرضه اذا قلته والشعر قريض والمحاضرات المحاورات والانشاء تأليف نحو الرسائل والخطب واما علم البديع فقد جعلوه ذيلا لعلمى المعانى والبيان لاقسما برأسه لعدم دخوله فى تعريف علم الادب الا ان بعضا من هذه الفنون لايستمد منه علم التفسير وهو العروض والقافية وقرض الشعر والخط والانشاء لان ماسوى الانشاء لادخل له فى افادة المعنى اصلا مع اختصاص ماسوى الخط بالشعر والانشاء لاتعلق له بالقرآن فينبغى ان يكون المراد بقوله بانواعها انواعها الكاملة التى لها مدخل فى افادة المعنى ثم ان علم القرآءة معتبر فى التفسير فاما ان يجعل مما يستمد منه و يندرج فى العلوم الدينية دون العربية لان المراد بها مالايختص بكلام دون كلام وهو يختص بالقرآن او يجعل من التفسير على مايفهم من اشارة المصنف كما سيأتى ان شاء الله تعالى و يعرف علم التفسير بما يعرف به معانى كلام الله تعالى او الفاظه بحسب الطاقة البشرية فيكون تسمية المجموع بعلم التفسير من قبيل تسمية الشئ باسم اشرف اجزائه فان قيل كونه رئيس العلوم الدينية ورأسها ومبنى قواعد الشرع واساسها يقتضى تقدمه على العلوم الدينية وانحصار لياقة تعاطيه والتكلم فيه فيمن برع فى

لايليق لتعاطيه والتصدى للتكلم فيه * الامن برع فى العلوم الدينية كلها اصولها وفروعها * وفاق فى الصناعات العربية * والفنون الادبية * بانواعها

ولطالما احدث نفسي بان اصنف في هذا الفن كتابا يحتوي على صفوة ما بلغني من عظماء الصحابة وعلماء التابعين * ومن دونهم من السلف الصالحين *

وينطوي على نكت بارعة * ولطائف رايعة * استنبطتها انا ومن قبلي من افاضل المتأخرين * واماثل المحققين *

العلوم الدينية يقتضي تأخره عنها فاوجه التوفيق اجيب بان الحكم الاول بالنظر الى السلف من الاصحاب المقتبسين انوار حقائق التنزيل عن مشكاة النبوة والحكم الثاني بالنظر الى الخلف المستنبطين ما يتعلق بالحكم والاحكام فانهم اذا ارادوا استخراج النكت واللطائف من علم التفسير وجب عليهم الاتجاه بالعلوم الدينية والفنون الادبية (قوله ولطالما احدث نفسي) اللام توطئة القسم وما مصدرية والمصدر المأول فاعل طال ولذلك كتبت مفصولة عن الفعل في عامة النسخ وقيل هي كافة تكف الفعل عن طلب الفاعل ويرده انها لو كانت كافة لكتبت موصولة كما في انما (قوله في هذا الفن) اي في فن التفسير والاحتواء الاشتمال * والصفو بالحركات الثلاث في الصاد بمعنى الخالص * والصحابة في الاصل مصدر كالصحبة يقال صحبه يصحبه صحبة بالضم وصحابة بالفتح وهو ههنا جمع صحابي بمعنى الاصحاب والصحابي عند جمهور اهل الحديث مسلم رأى النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يروعنه حديثا ولم يكن له طول المصاحبة معه وشرط بعضهم طول الصحبة وبعضهم شرط مع طول الصحبة ان يروى عنه حديثا واراد بعظمائهم عليا وابن عباس وابن مسعود وعمر وابن العاص وابن الزبير وابن عمر وابي بن كعب وزيد ابن ثابت رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وصدرهم علي حتى قال ابن عباس ما اخذت من تفسير القرآن فمن علي الا انه تجرد لهذا الشأن وتتبعه حق التتبع حتى قالوا ان المحفوظ عنه اكثر من المحفوظ عن علي وكان علي يحرض الامة في الاخذ عنه وكان عبدالله بن مسعود يقول نعم الترجمان عبدالله بن عباس وهو الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم فقهه في الدين وحسبك بهذه الدعوة وقال علي ابن عباس كانما ينظر الى الغيب من وراء ستر رقيق ويتلوه ابن مسعود وغيره * والتابعون جمع تابع وهو من صحب الصحابي و اراد بهم الحسن البصري فانه ادرك من الصحابة مائة وثلاثين ومجاهدا فانه قرأ على ابن عباس قرآءة تحقيق واتقان وسعيد ابن جبير فانه قرأ على ابن عمر وابن عباس وابن الزبير وغيرهم * واراد بقوله ومن دونهم عبد الرزاق واباعلي الفارسي وعلي ابن ابي طلحة وامثالهم ومن المبرزين فيهم محمد بن جرير الطبري فانه جمع على الناس اشتات التفاسير وابو اسحق الزجاج حتى قال مولانا شمس الدين الاصفهاني في مقدمات تفسيره الجامع بين التفسير الكبير والكشاف تدعت الكشاف فوجدت ان كل ما اخذه اخذه من الزجاج (قوله وينطوي) مطاوع لطوي ويلزمه الاشتمال * والنكت جمع نكتة وهي اللطيفة المستخرجة بقوة الفكر من نكت في الارض اذا اثر فيها بقضيب ونحوه فالنكتة اسم للاثر الحاصل في الارض بالنكت (قوله بارعة) اي فائقة ورايعة اي معجبة رفيعة القدر (قوله استنبطتها) اي استخرجت تلك النكت واللطائف بالكد والاجتهاد والاستنباط في الاصل استخراج النبط وهو اول ما يظهر من ماء البئر اذا حفرت يقال انبط الحفار اذا بلغ الماء فاستعمل في استخراج المعاني اللطيفة

بالجد (قوله ويعرب) اى يفصح ويكشف * والمعزية المنسوبة من عزاه اذا نسبه * والأئمة الثمانية المشهورون هم السبعة المذكورون فى التيسير والشاطبية وهم نافع المدنى وابن كثير المكى وابو عمرو البصرى وابن عامر الشامى وعاصم وحمزة والكسائى الكوفيون وثامنهم ابو محمد يعقوب بن اسحق الحضرمى البصرى فانه كان اماما كبيرا ثقة عالما صالحا انتهت اليه رياسة القرآءة بعد ابى عمرو وكان امام البصرة سنين وله راويان روح ورويس (قوله يثبطنى اى يشغلنى مقابل ثبطه عن الامر تثبيطا اى شغله عنه (قوله ماصمم به عزمى) اى ماخلصنى عن التردد فصار عزمى ماضيا لافتور فيه الجوهرى صميم الشئ خالصه وصمم السيف اذا مضى فى العظم وقطعه وصمم فلان على امره اى مضى على رأيه فيه (قوله وبحسن توفيقه اقول) اقول القول ههنا منزل منزلة اللازم فليس له مقول (قوله ومعطى كل مسؤل) فانه تعالى لايخيب آمله ولايرد سائله محروما بل يعطيه اما عين مطلوبه اوما يعادل مطلوبه فى توقف صلاح حاله بذلك او يدفع عنه من المضار والآفات مايعادل مطلوبه فى الانتفاع به وقد قيل هذا فى تأويل قوله تعالى ادعونى استجب لكم والله اعلم (قوله سورة فاتحة الكتاب) السورة طائفة من القرآن مترجمة واقلها ثلاث آيات والآيات طائفة من القرآن مترجمة اقلها ستة احرف صورة نحو الرحمن فانه آية ان جعل خبر مبتدأ محذوف ومعنى المترجمة المسماة باسم فان بعض القرآن قد لايسمى باسم كنصف القرآن وربعه وخمسه فقوله مترجم احتراز عن مثله مما لايسمى باسم مخصوص الاانه يتناول الطائفة التى تسمى باسم مخصوص كالحزب والعشر والآية فاحترز عنه بقوله اقلها ثلاث آيات والسورة فى الاصل اسم لكل منزلة من منازل البناء وطبقاتها وسميت الطائفة المذكورة سورة لكونها منزلة بعد منزلة مقطوعة عن الاخرى واقصر السور سورة الكوثر لانها اقل حروفا من السور التى هى ثلاث آيات والفاتحة فى الاصل صفة ثم نقلت من الوصفية وجعلت اسما لاول الشئ لان فتح الشئ والدخول فيه انما يكون بملابسة الجزء الاول منه فكان اول الشئ كالفاتح له بهذا الاعتبار فسميت السورة الاولى من الكتاب الكريم فاتحة الكتاب لذلك والتاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية لاللتأنيث الموصوف المقدر كالقطعة مثلا اذلاحاجة الى تقديره واضافة السورة الى فاتحة الكتاب من قبيل اضافة العام الى الخاص للبيان والتخصص كشجرة الاراك وعلم النحو واضافة الفاتحة الى الكتاب لامية كما فى قولك جزء الشئ ويد زيد لابمعنى فى لان المضاف اليه ليس ظرفا للمضاف ولابمعنى من لان الاضافة بمعنى من انما تكون فيما اذا كان المضاف اليه كليا صادقا على المضاف كما فى خاتم فضة وما اضيف اليه الفاتحة ههنا وهو الكتاب ليس كليا صادقا على الفاتحة بل هو كل مركب من الفاتحة وسائر السور لان كون الفاتحة اول الكتاب انما هو بالقياس الى الكل

و يعرب عن وجوه القرآآت المعزية الى الأئمة الثمانية المشهورين والشواذ المروية عن القرآء المعتبرين * الاان قصور بضاعتى يثبطنى عن الاقدام * ويمنعنى عن الانتصاب فى هذا المقام * حتى سنح لى بعد الاستخارة ما صمم به عزمى على الشروع فيما اردته * والاتيان بما قصدته * ناويا ان اسميه بعد ان اتممه بانوار التنزيل واسرار التأويل فها انا الآن أشرع وبحسن توفيقه اقول * وهو الموفق لكل خير ومعطى كل مسؤل (سورة فاتحة الكتاب)

وتسمى ام القرآن لانها مفتحه و مبدأه فكانها اصله و منشاؤه ولذلك تسمى اساسا اولانها تشتمل على مافيه من الثناء على الله سبحانه وتعالى و التعبد بامره ونهيه و بيان وعده و وعيده

لاالى الكلى فوجد مصداق كون الاضافة لامية وهو عدم كون المضاف بيه طرفا للمضاف ولاصادقا محمولا عليه كما فى قولك بدزيد (قوله وتسمى ام القرآن) عطف على مايفهم مماسبق بحسب اقتضاء المعنى فانه يفهم من قوله سورة فاتحة الكتاب انها تسمى بهذا الاسم (قوله لانها مفتحه ومبدأه فكانها اصله و منشأه) كون الشئ مبدأ لشئ آخر يعنى كونه جزأ اولاله لايصلح وجها لتسمية الشئ الاول اما للثانى وانما يصلح وجها له انلوكان الشئ الاول منشأ للثانى و موضع صدوره و كونه جزأ اولا للثانى غير كونه منشأ للثانى وغير مستلزم له ايضا فلا يصلح ما ذكروه وجها لتسميتها ام القرآن (قوله ولذلك) اى ولكون الفاتحة كانها اصل القرآن تسمى اساسا لانها لما كانت كانها اصل القرآن كان ماعداها من القرآن كأنه مبنى عليها فكانت هى اساسا لماعداها (قوله اولانها تشتمل على ما فيه) تعليل ثان لتسميتها ام القرآن وليس المراد بمافيه جميع مافيه بل المراد معظم مافيه وهو اصول مقاصده اقامة لها مقام جميعها ضرورة ان فى القرآن مقاصد اخرى غير ماذكر من الامور الثلاثة التى هى الثناء على الله تعالى والتعبد بامره ونهيه و بيان وعده ووعيده و المقاصد الاخر كالقصص والامثال والمواعظ والمراد من الثناء عليه تعالى بماهواهله اجراء الصفات الكمالية عليه تعالى بقوله الحمدلله الى قوله مالك يوم الدين والتعبد الاستعباد وهوتصيير الشخص كالعبد بتكليفه بالامر والنهى يقال عبدنى فلان تعبيدا واعتبدنى اعتبادا واعبدنى اعبادا وتعبدنى تعبدا والكل بمعنى استعبدنى ومعنى التعبد مفهوم من قوله تعالى اياك نعبد لان عبادة المكلفين من لوازم تعبده تعالى اياهم بامره و نهيه قال الامام الرازى فسرالعبادة بانها اتيان الفعل المأمور به على سبيل التعظيم للآمر والقيام بحق العبودية ومقتضى التكليف بامتثال اوامر المولى والاجتناب عن نواهيه فان قيل امتثال اوامر المولى ونواهيه ليس داخلا فى معنى العبادة ولا لازماله و الا اوجب ان تختص العبادة بمن له امر ونهى وليس كذلك لقوله تعالى ويعبدون من دون الله ما لاينفعهم ولايضرهم فاذن لايلزم من اشتمال الفاتحة على قوله اياك نعبد اشتمالها على التعبد بامره ونهيه وهو المدعى قلنا قوله تعالى و يعبدون من دون الله من قبيل الاستعارة التصريحية التبعية تسمية لتذلل المشركين للاصنام عبادتهم اياها بناء على زعمهم الفاسد فلا ينافى ذلك كون العبادة من لوازم التعبد و اشتمال سورة الفاتحة على التعبد المذكور واما بيان وعده لاهل الطاعة ووعيده للعصاة فهو مفهوم من قوله تعالى انعمت عليهم والمغضوب عليهم اومن قوله مالك يوم الدين اى الجزاء المتناول للثواب والعقاب و يرد على الاول ان يقال لانسلم ان اشتمال الفاتحة على قوله انعمت عليهم والمغضوب عليهم يستلزم اشتمالها على الوعد والوعيد وانما يستلزمه انلو وجب كون الانعام مسبوقا بالوعد به والغضب والانتقام من العصاة

(مسبوقا)

اوعلى جملة معانيه من الحكم النظرية والاحكام العملية التي هي سلوك الطريق المستقيم و الاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الاشقياء وسورة الكنز والوافية والكافية لذلك وسورة الحمد والشكر و الدعاء وتعليم المسئلة لاشتمالها عليها

مسبوقا بوعيدهم بذلك فاستعمال انعمت عليهم على الوعد ودلالته عليه غير مسلم وكذا اشتمال الغضب بالقياس الى الوعيد (قوله اوعلى جملة معانيه) عطف على قوله مافيه فهو وجه اخر لتسميتها بام القرآن اى اوسميت بذلك لاشتمالها على معاني القرآن جملة اى مجملة من غير تفصيل فانها لما اشتملت على معاني القرآن مجملة على احسن ترتيب ثم صارت تلك المعاني مفصلة في سائر السور نزلت منها منزلة مكة من سائر القرى حيث مهدت ارضها اولا ثم دحيت الارض من تحتها فكما سميت هذه القرية ام القرى سميت تلك السورة ام القرآن (قوله من الحكم النظرية والاحكام العملية) بيان لجملة معانيه وقوله التي مع صلته في موضع الجر على انه صفة جملة معانيه الدنية بالحكم النظرية المقصود بها نفس المعرفة والاحكام العملية المطلوب بها نفس العمل وليس صفة للاحكام العملية وحدها اذ لايصح ان يحكم عليها بانها سلوك الطريق المستقيم لان السلوك المذكور هو العمل لا الحكم العملي فيحتاج الى تقدير المضاف ويقال في تقدير الكلام هي احكام سلوك الطريق المستقيم نعم على تقدير كونها صفة لجملة معانيه يحتاج ايضا الى ان يقال تقرير الكلام التي هي تفيد سلوك الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب الفريقين ليصح حمل سلوك الطريق المستقيم وما عطف عليه على قوله اى ومن جعله صفة للاحكام العملية وحدها بتقدير المضاف اى احكام سلوك الطريق المستقيم وجعل قوله هي سلوك الطريق المستقيم ناظرا الى الاحكام العملية وقوله والاطلاع ناظرا الى الحكم النظرية على طريق اللف والنشر الغير المرتب ولا وجه له لان سلوك الطريق المستقيم لايختص بالاحكام العملية بل يتناولها و الحكم النظرية ايضا فان استقامة الطريق كما يكون بالنظر الى الاعمال يكون بالنظر الى العقائد ايضا وكذا الاطلاع على مراتب السعداء الاقتداء بهم كما يشير اليه قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم وعلى منازل الاشقياء للاتقاء عنها كما يشير اليه قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين لايختص بالحكم النظرية بل هو من آثار الحكمتين و ثمراتهما ومن جملة معانيهما فلاوجه للحمل على اللف والنشر لاسيما غير المرتب (قوله وسورة الكنز والوافية والكافية لذلك) اى وسميت بذلك ايضا لاشتمالها على ما في القرآن اوعلى جملة معانيه فكانت كانها كنز واف كاف فان الكنز هو المال المكنوز المدفون فالمكنوز في هذه السورة اما اصول مقاصد القرآن اوجملة معانيه وهي وافية كافية في بيانها وروى عن امير المؤمنين على رضي الله عنه انه قال نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش (قوله لاشتمالها عليها) اما اشتمالها على الحمد فظاهر واما على الشكر فلذكر بعض افراد الشكر اللساني فيها كرب العالمين والرحمن الرحيم واما على تعليم المسئلة فلانه تعالى ذكر فيها قوله اهدنا الصراط المستقيم بعد تقديم الثناء عليه بما هو اهله وعلم بذلك كيفية السؤل ... [illegible]

بالثناء وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من بدأ بالدعاء قبل الثناء فمن ان لا يستجاب له ومن طرقه ان لايخص نفسه بالدعاء بل يسأل مطلوبه فى حق المؤمنين كافة مثل ان يقول اللهم اغفرلنا وارحمنا بدل اغفرلى وارحمنى كما قال فى هذه السورة اهدنا ولم يقل اهدنى فان الدعاء مهما كان اعم كان الى الاجابة اقرب فانه لايخلو ان يكون فى المسلمين من يستحق الاجابة فاذا اجاب الله تعالى دعاءه فى حق البعض فهو اكرم من ان يرده فى حق الباقى (قوله والصلاة) بالجر عطف على الحمد فى سورة الحمد (قوله لوجوب قرآئتها فيها) كما ذهب اليه الامام الشافعى رحمه الله تعالى وقرآءة الفاتحة فى الصلاة وان كانت واجبة عند الحنفية ايضا الا ان الواجب عند الشافعية بمعنى الفرض لاعند الحنفية كما اشار اليه بقوله اواستحبابها فيها اى فى الصلاة كما هو عند الحنفية (قوله والشافية والشفاء) منصوبان بالعطف على مفعول تسمى اى وتسمى الشافية والشفاء ايضا لقوله عليه الصلاة والسلام هى ام القرأن وهى شفاء من كل دآء وقال صاحب الكشاف وسورة الشفاء والشافية بجر الشفاء ونصب الشافية ولكل وجه (قوله والسبع المثانى) بالنصب عطف على مفعول تسمى وعلل تسميتها بالسبع بقوله لانها سبع آيات بالاتفاق وذكر فى التيسير ان هذه السورة ثمان آيات فى قول الحسن البصرى وست آيات فى قول حسين الجعفى وسبع آيات فى قول الجمهور من اهل العلم فالحسن رحمه الله عد التسمية وانعمت عليهم آيتين وتركهما الجعفى والباقون اتفقوا على انها سبع آيات لكن اصحابنا عدوا انعمت عليهم آية وقالوا ليست التسمية من الفاتحة والامام الشافعى رحمه الله تعالى جعلها من الفاتحة ولم يجعل انعمت عليهم آية الى ههنا كلامه فلابد ان يكون مراد المصنف بالاتفاق على كونها سبع آيات اتفاق الجمهور فان مخالفة واحد او اثنين للجمهور يسمى خلافا لا اختلافا فلا يخرج الحكم به عن كونه متفقا عليه (قوله الا ان منهم من عد التسمية آية دون انعمت عليهم ومنهم من عكس) لايتوهم منه ان منهم من قال ان انعمت عليهم وحده آية فانه ليس بآية اتفاقا لظهور ان الصلة بدون الموصول لاتعد آية لكون الكل فى حكم كلمة واحدة فالمراد انها آية مع قوله صراط الذين الا انه اختصر لظهور المراد فاذا عدت التسمية آية من الفاتحة كما ذهب اليه الامام الشافعى يكون الحمد لله رب العالمين آية ثانية والرحمن الرحيم آية ثالثة ومالك يوم الدين رابعة واياك نعبد واياك نستعين خامسة واهدنا الصراط المستقيم سادسة وصراط الذين انعمت عليهم الى آخر السورة سابعة واذا لم تعد التسمية آية منها كما ذهب اليه اصحابنا يكون بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية اولى والرحمن الرحيم آية ثانية ومالك يوم الدين ثالثة واياك نعبد واياك نستعين رابعة واهدنا الصراط المستقيم خامسة وصراط الذين انعمت عليهم سادسة وغير المغضوب عليهم ولا الضالين سابعة

والصلاة لوجوب قرآئتها او استحبابها فيها والشافية والشفاء لقوله عليه الصلاة والسلام هى شفاء لكل دآء والسبع المثانى لانها سبع آيات بالاتفاق الا أن منهم من عد التسمية دون انعمت عليهم ومنهم من عكس

(قوله)

وتثنى فى الصلاة او الانزال ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلاة وبالمدينة لما حولت القبلة وقد صح انها مكية لقوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثانى وهو مكى

(بسم الله الرحمن الرحيم) من الفاتحة وعليه قرآء مكة والكوفة وفقهاؤهما وابن المبارك والشافعى رحمهم الله تعالى

(قوله وتثنى فى الصلاة) عطف على قوله سبع آيات وعلة لتسميتها بالمثانى وفيه اشارة الى ان المثانى جمع مثنى على صيغة المفعول من التثنية وهى التكرير يقال ثنيته تثنية اى جعلته اثنين والمتكرر فى القرآة او الانزال انما هى الفاتحة وهى سورة واحدة فينبغى ان توصف بالمثناة لا بالمثانى الا انها وصفت بالجمع نظرا الى كثرة آياتها فان تكرر السورة قرآءة او نزولا يستلزم تكرر آياتها وكونها مثانى ويجوز ان تكون المثانى جمع مثنى بفتح الميم على وزن مفعل من الثنى مقصورا بمعنى التكرير والاعادة وقد جاء فى الحديث لاثنى فى الصدقة اى لاتؤخذ فى السنة مرتين فتسمية الفاتحة مثانى معناها انها محل التثنية والتكرير والاعادة فان قيل لاوجه لعطف قوله او الانزال على قوله فى الصلاة لانه يكون المعنى حينئذ ان الفاتحة تثنى فى الانزال ولامعنى له لانه لا انزال بعد ارتحال النبى صلى الله عليه وسلم الى عالم القدس والابد اجيب بان تثنى المقدر بمعنى ثنيت وعبر عنه بلفظ المضارع على حكاية الحال الماضية اوانه من قبيل حذف المعطوف وابقاء العاطف كما فى قوله علفتها تبنا وماء باردا والتقدير اوانها ثنيت فى الانزال (قوله ان صح انها نزلت بمكة الى آخره) اشارة الى ان تكرير نزولها ليس بمجزوم به لضعف دليله ثم اشار الى ماهو المختار عند جمهور الصحابة والتابعين وهو كونها مكية فقط واستدل على نزولها بمكة بقوله تعالى فى سورة الحجر ولقد آتيناك سبعا من المثانى والقرآن العظيم ولاتمدن عينيك الى مامتعنا به ازواجا منهم ولاتحزن عليهم واخفض جناحك للمؤمنين وقوله تعالى هذا مكى بالنص فان ماقبله ومابعده الى آخر السورة نازل فى حق المشركين من اهل مكة وظاهر ان الله تعالى لم يمن على النبى صلى الله عليه وسلم وهو بمكة بماسيؤتيه فى المدينة ويبعد ايضا ان يصلى عليه الصلاة والسلام بمكة بلا فاتحة الكتاب بضع عشرة سنة وقد فرضت الصلاة بمكة فقلنا بانها مكية للدليل قيل فى سبب نزول هذه الاية ان عير الابى جهل قدمت من الشام بمال عظيم وهى سبع فرق ورسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه ينظرون اليها واكثر الصحابة بهم عرى وجوع فخطر ببال النبى صلى الله عليه وسلم شئ لحاجة اصحابه فنزل قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثانى اى مكان سبع قوافل لابى جهل والقرآن العظيم لاتمدن عينيك الى مامتعنا به ازواجا منهم اى هذا ابوجهل لاينظر الى ما اعطيناك مع جلالة هذه العطية فلاتنظر الى مااعطيته وهو متاع الدنيا الدنية ولما علم الله تعالى ان تمنيه لم يكن لنفسه بل كان لاصحابه قال ولاتحزن عليهم وامره بمايزيد نفعه على نفع المال فقال واخفض جناحك للمؤمنين فان تواضعك اطيب لقلوبهم من ظفرهم بما يحبونه من اسباب الدنيا (قوله بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة) ذكر ان التسمية جزء من الفاتحة عند الامام الشافعى رحمه الله تعالى ومن وافقه من قرآء مكة والكوفة وغيرهم الا انه لم يتعرض بانها آية تامة من آيات

الفاتحة او بعض آية منها وانما تكون آية تامة بمابعدها الاختلاف قول الامام الشافعي في ذلك كما صرح به المصنف بعد هذا بقوله ومن اجلهما اختلف في انها آية برأسها او بما بعدها فالذي تقرر عليه قول الامام الشافعي هو ان التسمية من الفاتحة الا أن له قولين في انها آية تامة منها او بما بعدها ولم يذكر المصنف قول الامام الشافعي في بسملة اوايل ساير السور لتردد قوله فيها ذكر النحرير التفتازاني انه لاخلاف في ان التسمية بعض آية من سورة النمل وانما الخلاف في التسمية التي في اوائل السور عن قدماء الحنفية انها ليست من القرآن وان تقييد التواتر في تعريف القرآن بقولهم بلاشبهة احتراز عنها والملائح للمتأخرين منهم بالنظر الى الادلة انها من القرآن قالوا الصحيح من المذهب انها آية واحدة من القرآن انزلت للفصل والتبرك وليست بآية ولابعض آية من شيء من السور فهي قرآن مستقل بمنزلة سورة قصيرة فصار محل الخلاف انها آية واحدة غير متعلقة بشيء من السور اومائة وثلاث عشرة آية من مائة وثلاث عشرة سورة كما ذهب اليه الامام الشافعي رحمه الله تعالى وهو صريح في ان مذهب الامام الشافعي ان التسمية آية من اول كل سورة على خلاف ماذكر في التيسير من ان التسمية التي في اوائل ماعدا سورة الفاتحة ليست بآية في شيء من تلك السور بل هي آية من رأس الفاتحة فقط (**قوله** وخالفهم قرآء المدينة الى آخره) فانهم قالوا ان التسمية التي في اوائل السور ليست من القرآن فضلا عن ان تكون من الفاتحة حتى روى عن الامام مالك انه قال لا ينبغي ان تقرأ في الصلاة لاجهرا ولاسرا فالشافعي ومن وافقه ادعوا حكمين وهما ان البسملات التي في اوائل السور من القرآن وانها جزؤ من كل سورة وقرآء المدينة ومن تابعهم خالفوا الفريق الاول في قولهم انها من القرآن واذا لم يكن من القرآن لايكون جزأ من شيء من السور والمتأخرون من الحنفية وافقوا الفريق الاول في قولهم انها من القرآن وخالفوهم في قولهم انها جزؤ من اول كل سورة وقالوا هي آية فذة ليست جزأ من شيء من السور (**قوله** ولم ينص ابو حنيفة رحمه الله تعالى فيه) اى في كونها من الفاتحة بشيء من النفي والاثبات مع كونه من اهل الكوفة القائلين بكونها من الفاتحة كما ذكر فظن بناء على عدم تنصيصه بذلك انها ليست من السورة عنده اى من الفاتحة بناء على ان اللام في السورة للعهد و يلزمه عدم كونها من باقي السور ايضا اذلا قائل بكونها من سائر السور دون الفاتحة والسبب في كون عدم تنصيصه بذلك منشأ للظن المذكور انه لماخالف اهل بلده عند تنصيصهم على انها من الفاتحة ولم يتعرض به لانفيا ولااثباتا دل ذلك على انه لايعتقد كونها من الفاتحة والالوافقهم في التنصيص عليه وقوله ولم ينص لايخلو عن الاشارة الى انه ذكر مايدل على انها ليست من السورة التزاما وذلك قوله انها يسر بها في الصلاة كلها فانها لوكانت من الفاتحة لوجب ان يجهر بها فيما يجهر فيه السورة وقول الامام محمد رحمه الله تعالى ان مابين

وخالفهم قرآء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها ومالك والاوزاعي

ولم ينص ابو حنيفة رحمه الله تعالى فيه بشيء فظن انها ليست من السورة عنده وسئل محمد بن الحسن عنها فقال مابين الدفتين كلام الله تعالى

الدفتين اى ما بين جلدى المصحف كلام الله تنصيص على ان التسمية من القرآن وهو لايستلزم كونها من السورة فلما قال محمد قبله فلم تسربها فى الصلوة الجهرية فلم يجب ولعل الوجه فيه اى فى عدم الجهر بهما فى الصلوة الجهرية مع انها من القرآن كون نزولها للفصل والتبرك ولايلزم منه ان يثبت لها سائر احكام القرآن (قوله ولنا) اى لفريق الشافعية فى اثبات كون التسمية من الفاتحة وما رواه ابوهريرة رضى الله عنه يدل على انها آية تامة منها وحديث ام سلمة رضى الله عنها يدل على انها ليست آية تامة منها بل هى بعض آية وانما تتم آية بما بعدها (قوله ومن اجله) اى ومن اجل الاختلاف بين مدلولى الروايتين وفى بعض النسخ ومن اجلهما اى ومن اجل هاتين الروايتين او الحديثين وقع الاختلاف بين الشافعية فى ان التسمية آية برأسها او بما بعدها وهو قوله تعالى الحمد لله رب العالمين (قوله والاجماع) بالرفع عطف على قوله احاديث وكذا قوله والوفاق والاول اشارة الى الاجماع القولى والثانى الى الاجماع الفعلى وانما قلنا ان الثانى ايضا اجماع اذ لا تخرج عن الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ومعلوم ان الثانى ليس من قبيل الادلة الثلثة التى هى غير الاجماع فتعين انه من قبيل الاجماع فان قيل هذان الاجماعان انما يدلان على قرآنية البسملة لا على كونها من الفاتحة وقرآنيتها لا تستلزم كونها منها والمقصود اثبات كونها منها فلا يتم التقريب قلنا المقصود بالذات بيان الاختلاف الواقع بين قراء مكة والمدينة فى ان البسملة هل هى من القرآن كما ذهب اليه قراء مكة او ليست منها كما ذهب اليه قراء المدينة وما ذكره الشافعية من الادلة يثبت قرآنيتها فيتم التقريب الا ان الدليلين الاخيرين يثبتان قرآنيتها صريحا والاولين يثبتان ذلك فى ضمن اثبات كونها من الفاتحة واعترض على قوله والاجماع على ان ما بين الدفتين كلام الله بان اسماء السور وكونها مكية او مدنية وعدد الآى مما بين الدفتين وليس شئ منها بقرآن واجيب عنه اولا بان المراد بما بين الدفتين ما بين دفتى جميع المصاحف حتى المصاحف المتقدمة المكتوبة فى زمن الصحابة والتابعين وشئ مما ذكر لم يكن فى المصاحف المتقدمة بل هى امور محدثة وقعت فى المصاحف الحديثة فلا يرد النقض بها وثانيا بان يقال سلمنا ان المراد به ما بين دفتى مصاحف زماننا لكن المراد ما بينهما ما فيه احتمال القرآنية والامور المذكورة ليس فيها احتمال القرآنية حيث لا تكتب بما يكتب به القرآن بل تميز عنه بان تكتب بمداد يخالف لونه لون المداد الذى يكتب به القرآن او بقلم غير القلم الذى يكتب به القرآن فلا نظن كونهـا من القرآن وان كانت مثبتة فيما بين دفتى المصاحف كما لم يكتب لفظ آمين فى آخر الفاتحة مع انه مما يقوله السامع والتالى لئلا يظن انه من القرآن بخلاف البسملة فانها مثبتة فى جميع المصاحف قديمها وحديثها بما يكتب به القرآن من المداد والقلم فثبت فيها بذلك احتمال القرآنية وتعين قرآنيتها بالاجماع المذكور والبسملة مصدر قولك بسمل اى قال بسم الله نحو حوقل اى قال لا حول ولا قوة الا بالله وهيلل وحمدل وحيعل اى قال لا اله الا الله والحمد لله وحى على الصلاة

لنا احاديث كثيرة منها ماروى ابوهريرة رضى الله تعالى عنه انه عليه الصلاة والسلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم وقول ام سلمة رضى الله عنها قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعد بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية ومن اجلها اختلف فى انها آية برأسها او بما بعدها والاجماع على ان ما بين الدفتين كلام الله سبحانه وتعالى والوفاق على اثباتها فى المصاحف مع المبالغة فى تجريد القرآن حتى لم يكتب آمين *

ومثله الحسبلة وهي قوله حسبنا الله ونعم الوكيل والسبحلة وهي قوله سبحان الله والجعلفة وهي قوله جعلت فداك والطلبقة والدمعزة وهما قوله اطال الله بقاك وادام عزك وهذا شبيه بباب النحت في النسب فانهم يأخذون اسمين فينحتون منهما لفظا واحدا فينسبون اليه كقولهم حضرمي وعبقسي وعبشمي في النسبة الى حضر موت وعبد قيس وعبد شمس قال الشاعر

وتضحك مني شيخة عبشمية * كأن لم ترى قبلي اسيرا يمانيا

ولكونه على خلاف القياس قال بعض اهل اللغة في مثلها انه لغة مولدة واكثر اهل اللغة نقلها ولم يقل انها مولدة قال عمرو بن ابي ربيعة

لقد بسملت ليلى غداة لقيتها * فياحبذا ذاك الحديث المبسمل

والباء متعلقة بمحذوف تقديره بسم الله اقرأ لان الذي يتلوه مقروء

(قوله والباء متعلقة بمحذوف) لما كانت الباء من الحروف الجارة الموضوعة لافضاء معاني الافعال اوشبهها الى الاسماء وجب في جميع مواضع ذكرها ان يوجد فعل اوشبهه يتعلق به الحرف المذكور فان استعملت في كلام لم يذكر فيه مايتعلق به ذلك الحرف يقدر فعل عام اذا لم توجد قرينة الخصوص والا فلابد من تقدير فعل خاص عملا بمقتضى القرينة لان الحذف لايجوز الا اذا كان في الكلام مايدل على المحذوف والحروف الجارة تدل بانفسها على متعلقاتها العامة واذا كان المتعلق المحذوف فعلا خاصا فلابد من قرينة تدل على خصوصية ذلك الفعل وليس في لفظ بسم الله فعل مذكور تتعلق به الباء فعلمنا انه محذوف وهو اقرأ والقرينة المعينة لهذا المحذوف الخاص هو الفعل الذي يتلو التسمية في الذكر ويتحقق بعدها وهو ههنا القرآءة وتقدير الكلام بسم الله اقرأ لان الذي يتلوه مقروء اي نظم يتعلق به فعل القرآءة وكون القرآءة التالية للتسمية الواردة بعدها قرينة حالية دالة على ان الفعل المقدر من جنس القرآءة مشتق منها وكذا كل من حاول فعلا غير القرآءة وسمى الله تعالى وشرع فيه يقدر من الفعل مايشتق من ذلك الفعل المشروع فيه كالمسافر اذا حاول النزول فقال بسم الله فنزل كان التقدير بسم الله انزل فاذا حاول الارتحال فقال بسم الله فارتحل كان التقدير بسم الله ارتحل وكذا نظائرهما

وكذلك يضمر كل فاعل مايجعل التسمية مبدأ له وذلك اولى من ان يضمر ابدأ لعدم مايطابقه ومايدل عليه

(قوله وكذلك يضمر كل فاعل) اي وكما ان فاعل القرآءة يضمر الفعل المشتق منها وهو اقرأ يضمر كل فاعل مايجعل التسمية مبدأ له وفي هذه العبارة نوع مساهلة لان الفعل الذي جعلت التسمية مبدأ له هو الفعل الحقيقي الذي يراد تحصيله كالاكل والشرب ولاشك ان الفاعل لايضمره بل يضمر مايدل عليه ويشتق منه وهو الفعل الاصطلاحي فالاظهر ان يقال يضمر اللفظ الدال على ما تجعل التسمية مبدأ له (قوله وذلك اولى) اي اضمار مايجعل التسمية مبدأ له اولى من اضمار ابدأ كما ذهب اليه بعض النحاة فقال تقدير الكلام بسم الله ابتدأ القرآءة مثلا واستدل عليه بوجهين الاول ان الابتداء اعم من خصوصيات تلك الافعال وتقدير العام اولى من تقدير

الخاص الاترى انهم يقدرون متعلق الظرف المستقرای متعلق الجار والمجرور الواقع خبرا اوصفة اوصلة اوحالا فعلا عاما مثل الكون والاستقرار والحصول ويؤثرونه حيث ماوقع لعمومه والثانی ان تقدير فعل الابتدآء مناسب للغرض المقصود من التسمية فان الغرض من التسمية ان يقع مبتدأ بها امتثالا لحديث الابتدآء وتقدير فعل الابتدآء اوفق له واجيب عن الاول بان تقدير الفعل العام انما يكون اذالم توجد قرينة الخصوص واما اذا وجدت فلابد من تقدير فعل خاص عملا بمقتضى القرينة فانك اذاقلت زيد على الفرس اومن العلماء اوفى البصرة كان المقدر راكب ومعدود ومقيم عملا بالقرينة وعن الثانی بان معنى الابتدآء بالتسمية اتيانها قبل الشروع فی المقصود وهو حاصل سواء قدرابتدأ اومايجعل التسمية مبدأله من الافعال الخاصة والمصنف علل اولوية اضمار مايجعل التسمية مبدأله بالنسبة الى اضمار ابدأ بقوله لعدم مايطابقه ويدل عليه يعنی ان متعلق حرف الجر لايقدر فعلا خاصا الااذا تحقق هنــاك مايكون من جنس ذلك الفعل الخاص ليطـابق ذلك الفعل ويكون قرينة على تقديره وليس فی مقــام التسمية امر من جنس الابتداء ليطابقه ويكون قرينة دالة على تقديره بخلاف تقدير اقرأ فان ماوقع بعد البسملة اعنی النظم المقروء يتعلق به فعل القرآءة ومطابق لذلك الفعل من حيث اتحادهما فی ماخذ الاشتقاق فيكون قرينة دالة على تقديره ولقائل ان يقول لانسلم انتفاء مايطابق المقدر على تقدير ان يكون الفعل المقدر ابدأ بناء على ان التسمية يتبعها المبدء كما يتبعها المقروء فيصح تقدير كل واحد منهما بناء على وجود مايطابقه ويكون قرينة دالة على تقديره من غير فرق الا ان يقـال القرينة المعينة للمحذوف هو الفعل الوارد بعد التسمية ومن المعلوم بشهادة الذوق السليم ان ذلك الفعل هو القرآءة دون البدآية فصح ان يقـال لاوجه لتقدير ابدأ لعدم مايطابقه ويدل عليه بخلاف تقدير اقرأ (**قوله** اوابتدآئی) عطف على قوله ابدأ ای واضمارا قرأ اولى من اضمار ابتدآئی ايضا لزيادة اضمار فيه لان الجار والمجرور حينئذ يكون خبرا عن ابتدآئی المقدر فيكون الظرف مسـتقرا ومقدرا بمتعلق عام تقديره ابتدائی حصل اوحاصل بسم الله مثلا ولاشـك ان المضمر حينئذ يكون ازيد من اضمار اقرأ مع ان فی اضمار ابتدآئی مافی اضمار ابدأ من عدم مايطابقه ويدل عليه ويعلم منه انه اولى من اضمار قرآئی ايضا لتساويهما فی زيادة الاضمار (**قوله** وتقديم المعمول ههنا اوقع) ای احسن وقوعا بالنسـبة الى تقديم العامل وهو جواب عما يقال لم قدر المحذوف مؤخرا مع انه عامل فی الجار والمجرور وحق العامل ان يقدم على معموله لان المعمول انما يجیء به لاقتضاء العامل اياه والمقتضی مقدم على مقتضاه وقوله ههنا ای فی البسملة الواقعة فی اوائل السـور احتراز عن قوله تعالى اقرأ باسم ربك فان تقديم العامل هناك اوقع من تقديم المعمول واهم لان سورة اقرأ اول سـورة نزلت من القرآن الى قوله مالم يعلم على القول

اوابتدآئی لزيادة اضمار فيه وتقـديم المعمول ههنـا اوقع

الاسم ولايعا رضه ماقيل من ان اول ما نزل من القرآن هوسورة الفاتحة لان المراد منه ان اول سورة نزلت بتمامها هي سورة الفاتحة ولا ينافيه نزول بعض من سورة اخرى قبل الفاتحة فلما كان قوله تعالى اقرأ باسم ربك الى قوله مالم يعلم اول ما نزل من القرآن ليقرأ ويتدبر آياته كان الامر بالقرآءة اهم فيه والاهم اقدم فان اسم الله تعالى من حيث انه اسمه وان كان اهم عند المؤمن على كل حال الا انه قد يكون شئ آخر اهم بحسب خصوصية المقام فيقدم على غيره لاقتضاء المقام تقديمه (**قوله** كما في قوله بسم الله مجراها) ليس هذا من باب تقديم المعمول على العامل لان قوله مجراها لايخلو اما ان يكون مصدرا ميميا بمعنى الاجراء او يكون بمعنى زمان الاجراء او مكانه وعلى التقادير لايكون الجار والمجرور معمولا له لان معمول المصدر لايتقدم عليه واسماء الزمان والمكان لاتعمل اتفاقا فالسبيل انما هو في مجرد كون التقديم اوقع مع قطع النظر عن كون المقدم معمولا للمؤخر اولا وهذا الكلام مبنى على ان يجعل قوله تعالى بسم الله خبر لمجراها على معنى ان اجراءها بسم الله لابغيره من هبوب الريح مثلا كما يتوهمه العوام وكذا ارساؤها اهو بسم الله لابغيره كالقاء المرساة مثلا الا ان المختار عند المصنف ان يكون قوله بسم الله متعلقا باركبوا حيث جعله اولا حالا من واو اركبوا اي اركبوا فيها مسمين الله وقائلين باسم الله وقت اجرائها وارسائها او مكانهما على ان يكون المجرى والمرسى اسما للوقت او المكان او المصدر الذي حذف منه الزمان المضاف واقيم هو مقامه كما في آتيك خفوق النجم ثم قال او جمله من مبتدأ وخبر وتأخير هذا الاحتمال يدل على انه احتمال مرجوح عنده (**قوله** لانه اهم) تعليل لكون تقديم المعمول ههنا اوقع نقل عن الشيخ عبد القاهر انه قال انا لم نجدهم اعتمدوا في التقديم على شئ يجرى مجرى الاصل فيه غير العناية والاهتمام بشان المقدم لكن ينبغي ان يفسر وجه العناية بشئ يصلح سببا للاهتمام وقد ظن كثير من الناس انه يكفي ان يقال قدم للعناية والاهتمام من غير ان يذكر انه من اين كانت تلك العناية وبم كان المقدم اهم وهذا المنقول يفهم منه ان يكون قول المصنف لانه اهم تمهيد لما بعده لاوجها برأسه ويكون ما بعده من الامور الثلثة تفصيلا لوجه كونه اهم الا ان عطف تلك الامور على ما قبله بالواو يأبى عن ذلك ويستدعي ان يكون كل واحد من الامور الاربعة وجها مستقلا لكون تقديم المعمول ههنا اوقع فينبغي ان يكون مراد المصنف بالاهمية في هذا المقام لاهمية العارضة للمعمول من حيث انه اسمه تعالى فان ذكر المعبود بالحق الذي بيده الامر كله نصب على المؤمن لاسيما عند الشروع في امر ذي بال وهو اهم عنده من كل شئ والذي ذكره الشيخ من ان العناية والاهتمام لايصلح وجها للتقديم من غير ان يفسر وجه الاهتمام بشئ مراده بالاهمية الاهمية المطلقة ثم اعلم ان صيغة اهم ومابعدها من صيغ افعل التفضيل قد استعملت بلا احد الاشياء الثلاثة التي هي الاضافة او حرف التعريف او كلمة من فاما ان يقال ان المفضل عليه اذا كان معلوما وكان افعل خبرا جاز ذلك الاستعمال كما في الله اكبر وفي قول الشاعر

كما في قوله بسم الله مجراها وقوله اياك نعبد لانه اهم وادل على الاختصاص وادخل في التعظيم واوفق للوجود فان اسمه سبحانه وتعالى مقدم على القرآءة

(ان الذى)

ان الذى سمك السماء بنى لنا * بيتا دعائمه اعز واطول

او يقال جردت عن معنى التفضيل واولت باسم الفاعل اوالصفة المشبهة كما فى قوله تعالى وهواهون عليه فليس شئ أهون عليه من شئ ويندفع بهذا مايقال من ان قوله ادل على الاختصاص وادخل فى التعظيم واوفق للوجود انما يستقيم اذا كان الكلام على تقدير تأخير المعمول دلالة على الاختصاص ودخل فى التعظيم وموافقة الوجود فاوجه ذلك ووجه الاندفاع انما ذكرانما ردعلى تقدير بقاء صيغة افعل على معنى التفضيل لاعلى تقدير تجريدها عنه فان المعنى على تقدير التجريد ان تقديم المعمول ههنا واقع للدلالة المعمول من حيث التقديم على اختصاص قرأة الموحد ملابسة اسم الله تعالى على وجه التبرك به من غيران يشارك اسمه تعالى اسماء الاصنام فى استحقاق ملابستها قرآءة باسمائها ايضا على وجه التبرك فان المشركين كانوا يبدؤن افعالهم ملتبسين باسماء آلهتهم على وجه التبرك بها و يقولون باسم اللات وباسم العزى وكان هذا التقديم منهم لمجرد الاهتمام الناشئ من قصد التبرك والتعظيم لاللاختصاص لانهم لايمتنعون عن التبرك باسم الله تعالى ايضا من حيث انهم يعتقدون ان الله تعالى خالق السموات والارض وانه على كل شئ قدير فوجب على الموحد ان يقصد بعبارته قطع شركة الاصنام له تعالى فى استحقاق التبرك بذكر اسمائها و يقصره به تعالى فقصر افراد وكذا معنى قوله وادخل فى التعظيم ان المعمول من حيث التقديم يفيد تعظيم اسم الله تعالى لانهم كانوا يقدمون الاشرف فالاشرف وقوله اوفق للوجود يعنى ان المعمول من حيث التقديم موافق للوجود فان اسمه تعالى متقدم فى الوجود على فعل القرآءة لانه تعالى واجب الوجود سابق على جميع الموجودات واسم السابق سابق (**قوله** وكيف) اى وكيف لايكون اسمه تعالى مقدما على القرآءة وقدجعل آلةلها ومن المعلوم ان آلة الفعل مقدم على ذلك الفعل من حيث توقف الفعل عليها ثم بين ان ليس المراد بكونه آلة كونه مقصودا تبعا حتى ينافى التعظيم بل المراد به ان الفعل لايعتدبه شرعا مالم يصدر باسمه تعالى وذلك غاية الشرف وارتفاع الشأن حيث توقف عليه اعتبار الافعال والاعتداد بها (**قوله** ذى بال) اى شان وشرف يهتم به والابتر فى الاصل مقطوع الذنب والمراد به ههنا كونه ناقصا غير معتدبه وفيه رمز الى ان نقصان الاول يؤدى الى نقصان الآخر وفى قوله وقدجعل آلة لها اشارة الى ان الباء ههنا للاستعانة كما فى كتبت بالقلم اى مستعينا به فالمعنى اقرأ مستعينا فى بلوغ قرآءتى درجة الكمال وكونها معتدا بها شرعا بسم الله (**قوله** وقيل الباء للمصاحبة) اى للملابسة والتقدير ملابسا باسم الله اقرأ الا ان المصنف اراد ان يبين ان ملابسة القرآءة باسم الله تعالى انما هى على وجه التبرك به تعالى فلذلك قال والمعنى متبركا باسم الله اقرأ فان هذه العبارة بظاهرها تشعر ان الباء صلة التبرك المحذوف وان الظرف لغو وليس كذلك بل هو مستقر متعلق بما هو من الافعال

كيف وقد جعل آلة لها من حيث ان الفعل لايتم و لايعتدبه شرعا مالم يصدر باسمه تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام كل امر ذى بال لايبدأ فيه بسم الله فهو ابتر

وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله تعالى اقرأ

العامة اى ملتبسا باسم الله اقرأ والتبرك انما قدر لبيان ان ملابسة القرآءة باسم الله تعالى انما هى على وجه التبرك به وضعف المصنف هذا واختيار كون الباء للاستعانة بناء على ان الاستعانة فى القرآءة باسم الله تعالى وجعله بمنزلة الآلة للقرآءة بحيث لايعتد بها شرعا مالم تصدر باسمه تعالى ادخل فى تعظيم الاسم بالنسبة الى جعل الباء للملابسة وكون المعنى اقرأ ملابسا باسم الله تعالى على وجه التبرك به (**قوله** وهذا ومابعده مقول على السنة العباد) جواب سؤال نشاء من الكلام السابق فانه لمابين ان الباء متعلقة باقرأ وانها للاستعانة اوالمصاحبة وكان المعنى اقرأ مستعينا فى كون قرآنى معتدابه شرعا اوملابسا باسم الله تعالى على وجه التبرك به ورد ان يقال كيف يصح من الله تعالى ان يقول هكذا فاجاب عنه بانه مقول على السنة العباد تعليما لهم كانه تعالى قال لهم قولوا باسم الله والحمد لله واياك نعبد الى آخر السورة ومثال التكلم على لسان الغير مااذا امرك انسان ان تكتب رسالة من جهته الى غيره فانك تكتب فيها كتبت هذه الورقة تحية منى اليه ودعاء لك واعلاما بانى فعلت كذا وكذا وانما تفعل ذلك على لسان آمرك فكذا هذه السورة الكريمة انزلها الله تعالى على السنة عباده ليعلموا كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسأل من فضله اى ليعلموا باى عبارة يتبركون اذا ارادوا التبرك باسمه وباى عبارة يحمدون على نعمه وباى عبارة يتبرءون عن اشراك غيره تعالى به فى العبادة ويطلبون منه العون فيما يبغونه من المقاصد وباى عبارة يسألون من فضله (**قوله** وانما كسرت الباء ومن حق الحروف المفردة ان تفتح) المراد بالحروف حروف المعانى التى هى القسم الثالث من اقسام الكلمة فان الحروف وهى الاصوات المعتمدة على المخارج على قسمين الاول حروف المبانى وهى التى تتركب منها الكلمات وليست فى انفسها بكلمات لعدم كونها موضوعة لمعنى وذلك كحروف زيد وضرب والثانى حروف المعانى وهى التى يكون نوعا من انواع الكلمة مباينا لنوعى الاسم اوالفعل فلابد ان تكون موضوعة لمعنى كحروف الجر وواو العطف وفائه ونحوها وحروف المبانى لما لم تكن كلمات فى انفسها لم يكن لها حظ من الاعراب والبناء لكونهما من خواص الكلمة بخلاف حروف المعانى فانها كلمات مستقلة الا انها لما لم يتحقق فيها مقتضى الاعراب كان حقها البناء والاصل فى البناء السكون لخفته فان البناء لكونه حالة دائمة غير مختلفة باختلاف العوامل قضى اخف الاحوال وهو السكون الا ان السكون لما تعذر فى حروف المعانى التى جائت على حرف واحد من حيث انها كلمات برأسها فجاز وقوعها فى ابتدآء الكلام والابتدآء بالساكن متعذر كان حقها ان تبنى على الفتحة التى هى اخت السكون فى الخفة فانها لكونها ادوات كثيرة الدور على الالسنة تستحق الاخف وهذا وجه قوله ومن حق الحروف المفردة ان تفتح الا ان الباء الجارة كسرت فى بسم الله لاختصاصها بلزوم الحرفية والجراى لتميزها وانفرادها من بين الحروف المفردة بلزومهما لها وامتناع انفكاك شئ منهما عنها

وهذا ومابعده الى آخر السورة مقول على السنة العباد ليعلموا كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسأل من فضله وانما كسرت ومن حق الحروف المفردة ان تفتح لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر كما كسرت لام الامر ولام الاضافة داخلة على المظهر للفصل بينهما وبين لام الابتداء

والاسم عند البصريين

(فيكون)

فيكون اللزوم المذكور مخصصا لها ومنحصرا فيها بناء على ان الباء في قوله بلزوم الحرفية والجر داخلة على المقصور كما في قولك نخصك بالعبادة لا على المقصور عليه كما في قولك التعجب مختص بالانسان وكل واحد من الحرفية والجر يناسب الكسر اما الجر فليوافق حركة الحرف اثرها وعملها واما الحرفية فلاقتضائها السكون الذي هو عدم الحركة والكسر بمنزلة العدم لقلته اذلا يوجد في الافعال ولا في غير المتصرف من الاسماء ولا في الحروف الانادرا كجير فان جعل كل واحد من لزوم الحرفية ومن لزوم الجر دليلا مستقلا على كون الباء مكسورة ينتقض الدليل الاول بواو العطف وفائه فان الحرفية لازمة لهما مع انهما ليستا مكسورتين وينتقض الدليل الثاني بكاف التشبيه فان الجر لازم لها وليست مكسورة فلذلك قيل ان مجموع اللزومين دليل واحد على انكسار الباء حتى لا يرد النقض بما ذكر لانتفاء احد اللزومين فيه فان كاف التشبيه لا تلزمها الحرفية لجواز كونها اسما بمعنى المثل وان لزمها الجر وكذا واو العطف وفاؤه لا يلزمهما الجر وان لزمتهما الحرفية ولما انتفى مجموع اللزومين عما ذكر من مواد النقض انتفى عنها الحكم المذكور وهو كونها مكسورة لكن بقي النقض بواو القسم وتائه وباللام الجارة الداخلة على المضمر فان لزوم الحرفية والجر جميعا متحقق فيها مع تخلف الحكم المذكور عنها لكونها مفتوحة والجواب عن النقض بواو القسم وتائه انهما تجران لنيابتهما عن الباء فصارا بذلك كان الجر ليس لازما لهما في نفسهما وعن النقض باللام الداخلة على المضمر انها فتحت مع تحقق مجموع اللزومين فيها فرقا بين ما دخلت على المضمر وما دخلت على المظهر والفرق بينهما وان كان يحصل بالعكس الا ان كسر ما ظهر عمله اولى ليوافق حركة العامل اثره الظاهر فتعين الفتح لما دخل على المضمر فرقا بينهما مع ان لام الابتداء لما فتحت ابقاء لها على ما هو الاصل في الحروف المفردة كسرت اللام الجارة الداخلة على المظهر فرقا بينها وبين لام الابتداء ولو عكس لحصل الفرق بينهما ايضا الا انه اختير ان يكسر اللام الجارة ليناسب حركتها اثرها وحملت لام الامر على اللام الجارة لان الجزم في الافعال بمنزلة الجر في الاسماء فصار انه لام الامر بذلك الاعتبار بمنزلة الجر والكسر ولم تكسر اللام الجارة الداخلة على المضمر بل ابقيت على ما هو الاصل في الحروف المفردة وهو الفتح لعدم التباسها بلام الابتداء على تقدير الفتح لان لام الابتداء اذا دخلت على المضمر لا تدخل الا على الضمير المرفوع نحو لانت ولا تدخل عليه اللام الجارة فلما حصل الفرق بجوهر المدخول عليه لم يحصل التباس احداهما بالاخرى وعبر عن اللام الجارة بلام الاضافة بناء على ان الحروف الجارة تسمى حروف الاضافة لانها تضيف معاني الافعال الى الاسماء (**قوله** من الاسماء التي حذفت اعجازها) اي اواخرها مثل يد ودم فان اصل دم دمو بفتحتين وقال سيبويه اصله دمي بسكون الميم

من الاسماء التي حذفت اعجازها لكثرة الاستعمال وبنيت اوائلها على السكون وادخل عليها مبتدأ بها همزة الوصل لان من دأبهم ان يبتدؤا بالمتحرك ويقفوا على الساكن

لانه يجمع على دماء مثل ظبي وظباء وقال المبرد اصله فعل بالتحريك وان جاء جمعه مخالفا لنظائره الذاهب منها الياء بدليل قولهم دمي يدمى مثل رضي يرضى وقولهم في التثنية دميان وبعض العرب يقول في تثنيته دموان واصل يديدي على فعل ساكنة العين لان جمعه أيدي مثل فلس وافلس فكذا لفظ اسم من الاسماء التي حذفت اواخرها عند البصريين لامن الاسماء التي حذفت اوائلها كما ذهب اليه الكوفيون فاصل اسم عند البصريين سمو وقيل سمي مشتق من سموت او سميت مثل علوت وعليت وسلوت وسليت والسمو الارتفاع وسمي اسم الشيء اسما لانه تنويه بالمسمى ورفعة له وتقديره افع والذاهب منه الواو لان جمعه اسماء وتصغيره سمي ولو كان مشتقا من وسم يسم سمة وكان اصله وسما كما ذهب اليه الكوفيون لكان جمعه اوساما وتصغيره وسيما فالبصريون لما ارادوا التخفيف سمو في الطرفين لكثرة استعماله حذفوا الواو من آخره لذلك والاحتراز عن تعاقب الحركات على حرف العلة ولم يجز تخفيف اوله بالحذف لكونه مستلزما لاجحاف الكلمة فخفف باسكانه واجتلبت الف الوصل لاجل الابتدآء فصار اسم على وزن افع واختلف في وزن اصله انه فعل بكسر الفاء اوفعل بضمها وكل واحد منهما يجمع على افعال كجذع واجذاع وقفل واقفال فجمع اسم على التقديرين اسماء وقول المصنف لان من دأبهم ان يبتدوا بالمتحرك لايصلح دليلا على الاحتياج الى زيادة حرف يبتدأ به فضلا عن ان يكون ذلك الزائد الهمزة بخصوصها لتيسر الابتدآء بتحريك الساكن كما في قول من قال بسم الذي في كل سورة سمه وقوله والله اسماك اى سماك سمى مباركا وهذا القول من المصنف يشعر ان الابتدآء بالساكن ممكن في نفسه بل هو واقع في بعض اللغات الا انه غير واقع في لغة العرب لاستلزامه كلفة على اللسان ولكنة وكراهة على السمع وبشاعة وذلك لان فحوى كلامه ان ادخال همزة الوصل عليها حال الابتداء لئلا يترك دأبهم في الابتداء لالامتناع الابتداء بالساكن ومن زعم امتناعه يحتج بالاستقرآء وهو على تقدير كونه تاما لايدل الا على عدم الوقوع وعدم الوقوع لايستلزم الامتناع فلما لم يحصل الجزم بالامتناع اوقعه المصنف في حيز الامكان حيث قال لان من دأبهم ولم يقل لامتناع (**قوله ويشهد له**) اى لكون لفظ الاسم من الاسماء المحذوفة الاعجاز انهم اتفقوا على امور منها ان تصغير اسم سمي اصله سميو ومنها ان جمعه اسماء وجمع اسماء اسامي ومنها ان الفعل منه سميت دون وسمت ومنها مجيء سمى على وزن هدى لغة فيه ولو كان مشتقا من وسم يسم سمة وكان اصله وسما كما ذكره الكوفيون لكان تصغيره وسيما وجمعه اوساما وكان الفعل منه وسمت ولوجب ان لايجيء سمى لغة فيه لان الناقص لايجيء لغة من المثال (**قوله ومجيء سمى كهدى**) عطف على قوله تصريفه (**قوله لغة**) نصب على الحالية من سمى وقوله فيه اى في

ويشهد له تصريفه على اسماء واسامى وسمي وسميت ومجيء سمى كهدى لغة فيه قال

اسم ثان فى لفظ اسم خمس لغات اسم واسم بكسر الهمزة وضمهما وسم وسم بكسر السين وضمها وسمى على وزن هدى (قوله والله اسماك سمى مباركا) اى سماك باسم مبارك يقال سميت فلانا زيدا وسميته بزيد واسميته زيدا وبزيد كله بمعنى والاسم المبارك الذى يسر به متفئل كمحمد وسعد وسعيد ومبارك ا ثرك الله به ايثاركا والمعنى والله سماك باسم مبارك اختارك الله بذلك الاسم على غيرك كما اخترت به نفسك اولاختيارك اياه (قوله والقلب بعيد) جواب عن قول الكوفيين وهو ان لفظ اسم من الاسماء التى حذفت اوآئلهما وان هذه الامثلة مقلوبة قلب مكان حيث اخرت الواو من اول الكلمة الى الاخر فان اصل اسماء مثلا اوسام فحمل بقلب المكان اسماء فأعل مثل اعلال كساء اصله كساو فان الواو المتطرفة اذا وقعت الالف تقلب همزة رعاية للتناسب فى محل التنوين وكذا اصل سمى وسيم فصار بقلب المكان سمو واصل اسامى اواسم فصار بقلب المكان اسامو فقلبت الواو المتطرفة ياء لكسرة ما قبلها وتقرير الجواب ان حمل هذه الامثلة على قلب المكان بعيد لانه خلاف القياس فلا يصار اليه بلا ضرورة وايضا ان القلب لايطرد فى جميع تصاريف الكلمة فانه لاتوجد كلمة خواف الاصل فيها وفى جمعها وتصغيرها وسائر تصاريفها كيف وشأن الجمع والتصغير رد الاوزان الى اصولها (قوله واشتقاقه) اى عند البصريين من السمو وهو الارتفاع سمى به لانه رفعة للمسمى وشعار له اى علامة للمسمى بها يرتفع عن زاوية الهجران الى محل الاعتبار والعرفان وعن حضيض الخفاء الى اوج الجلاء فان محقرات الاشياء ليس كثير منها مما يوضع له اسم خاص بل يعبر عنها باسم جنسها اونوعها (قوله ومن السمة عند الكوفيين) عطف على قوله من السمو يعنى ان الكوفيين جعلوا الاسم مشتقا من وسم يسم سمة وقالوا اصل اسم وسم فحذف منه الواو تبعا ليسم وزيدت الهاء فى آخره عوضا عن المحذوف كما فى العدة والصفة والزنة فان اصلها وعد ووصف ووزن ففعل فيهما ما ذكرنا فصار عدة وصفة وزنة وسمة بمعنى علامة وقد تزاد همزة الوصل فى اوله بعد حذف الواو لاجل الابتداء وليكون عوضا عن الواو المحذوفة فيصير اسم وسمى اللفظ الموضوع ليدل على شئ بعينه اسما لكونه كالعلامة المعرفة لذلك الشئ (قوله ليقل اعلاله) علة لجعله من السمة لامن السمو فان جعله من السمو يستلزم كثرة الاعلال حيث حذف عجز سمو وبنى اوله على السكون وادخل عليه همزة الوصل بخلاف مالو جعل اصله وسما فانه ليس فيه الا حذف الواو وزيادة همزة الوصل للابتداء ثم رد هذا المذهب بان ارتكاب كثرة الاعلال اهون من ارتكاب حمل الكلمة على مالانظير له اذ لم يعهد فى كلامهم ادخال الهمزة على ماحذف صدره وانما تدخل على ماحذف عجزه كابن اصله بنو فلما خفف بحذف عجزه واسكان اوله زيدت همزة الوصل فى اوله للابتداء ولبس اساح واعاء فى

(قال والله اسماك سمى مباركا * آثرك الله به ايثاركا)
والقلب بعيد غير مطرد

واشتقاقه من السمو لانه رفعة المسمى وشعار له ومن السمة عند الكوفيين واصله وسم حذفت الواو وعوضت عنها همزة الوصل ليقل اعلاله ورد بان الهمزة لم تعهد داخلة على ما حذف صدره فى كلامهم

ومن لغـاته سـم وسم قال (بسم الذى فى كل سورة سمه * و الاسم ان اريد به اللفظ فغير المسمى لانه يتألف من اصوات مقطعـة غـير قارة و يختلف باختلاف الامم والاعصار

فى وشاح ووعاء نظير الهاذليس فيهما تعويض همزة الوصل عن الفاء المحذوفة بل هما من باب ابدال الف القطع من الواو (قوله ومن لغـاته سم وسم) بضم السين وكسرهـا الظاهر انه كلام مستقل جيئ به لمجرد بيان اللغات المستعملة فى معنى الاسم مع قطع النظر عن كونه مشتقـا من السمو او السمـة حتى يكون شـاهدا لقول البصريين او الكوفيين لاحتمال ان يكون اصلهما وسما ثم تحذف الواو وتكسر السـين فى الاولى بناء على ان الاصل فى تحريك الساكن الكسر وتضم فى الثانية لتدل الضمة على الواو المحذوفة كما يحتمل ان يكون اصل احدهما سموا واصل الآخر سموا ثم يعل كاعلال قاض بخلاف سمى فانه شاهد لقول البصريين لتعين كون اصله سموا قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ماقبلها ثم استـشهد على ان من لغاته سم بقوله بسم الذى فى كل سورة سمه اوله

ارسـل فيها بازلا يقرمه * فهو بها ينحو طريقا يعلمه
بسم الذى فى كل سورة سمه * قد انزلت على طريق تعلمه

قوله باسم متعلق بارسل والمستتر فى ارسل للراعى والبارز فى قوله فيها للابل اى ارسل الراعى فى الابل بازلا حال كونه ملتبسـا بسم الله والبازل الفحل الذى انشق نابه و ذلك فى السنة التاسعة وربما بزل فى السنة الثامنة حال كون الراعى المرسل يقرمه اى يتركه عن الاستعمـال بالركوب والحمل عليـه ليتقوى للفحلة الجوهرى القرم البعير المكرم لايحمل عليه ولايذلل ولكن يكون مختصا للفحلة وقد اقرمته فهو مقرم ومنه قيل للسيد قرم مقرم تشبيها به بذلك فهو اى البـازل ينحو اى يقصـد بتلك الابل طريقا يعلمه و يألفه لاعتياده بتلك الفعلة (قوله والاسم ان اريد به اللفظ فغير المسمى) اختلف العقلاء فى ان الاسم كزينب وزيد فى قولك زينب طالق وزيد صائم هل هو نفس المسمى اوغيره ولابد ان يبين اولا ان الاسم ماهو وان المسمى ماهو حتى ينظر بعد ذلك فى ان الاسم هل هو نفس المسمى اوغيره فنقول ان كان المراد بالاسم هو اللفظ الذى هو اصوات مقطعـة وحروف مؤلفة وبالمسمى الذوات فى انفسهـا والحقايق باعيانها فالعلم الضرورى حاصل بان الاسم غير المسمى ضرورة ان الاصوات المقطعة الغير القارة مغايرة للذات القارة القائمة بنفسها ولان الالفاظ والعبارات الغير القارة تختلف باختلاف الامم والاعصار دون الذوات والاعيان القائمة بانفسها وايضا قد تكون الذات واحدة عبارات متعددة يعبر بها عنها والواحد غير المتعدد فلا تكون المسئلة مما يصح ان يختلف فيها العقلاء وان كان المراد بالاسم كزينب وزيد كما هو الظاهر فى قولك زينب طالق وزيد ناطق ذات الشخص المسمى به وعينه تعين ان يكون الاسم عين المسمى الا ان لفظ الاسم لم يشتهر فى هذا المعنى بل المشهور اطلاقه على العبـارة الموضوعة بازاء الذوات و الحاصل انه لاوجه لاختلاف العقلاء فى ان الاسم هل هو عـين المسمى اوغيره لان

(المراد)

المراد بالاسم ان كان اللفظ فلا نزاع في انه غير المسمى وان كان المراد به الذات فلا نزاع في انه عينه والظاهر ان مبنى اختلاف القوم في هذه المسئلة هو ان الاسم قد يطلق ويراد به اللفظ كما في كتبت زيدا وقد يطلق ويراد به المسمى كما في كتب زيد فاذا اطلق بلا قرينة ترجح ارادة اللفظ او المسمى كقولك رأيت زيدا فانه يحتملهما بلا رجحان فالقائل بالغيرية يحمله على اللفظ وبالعينية على المسمى (**قوله** ويتعدد تارة) اي قد يتعدد الاسم مع اتحاد المسمى كما في الترادف واجتماع الاسم واللقب والكنية ويتحد الاسم تارة اخرى مع تعدد المسمى كما في المشترك (**قوله** وقوله تبارك اسم ربك وسبح اسم ربك المراد به اللفظ) جواب عن سؤال يرد على قوله لكنه لم يشتهر الاسم بهذا المعنى تقرير السؤال ان المراد بالاسم ههنا الذات بقرينة نسبة التنزيه اليه والمنزه عن النقائص هو ذات الله تعالى لا الصوت والحرف والوقوع في القرآن دليل الاشتهار قال الامام احتج من قال الاسم هو المسمى بالنص والحكم اما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والمتبارك المتعالى هو الله تعالى لا الصوت ولا الحرف واما الحكم فهو ان الرجل اذا قال زينب طالق وكان زينب اسم امرأته التي تحته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد اوقع الطلاق على غير تلك المرأة فكان يجب ان لا يقع الطلاق عليها ثم قال والجواب عن الاول ان يقال لم لا يجوز ان يقال كما انه يجب علينا ان نعتقد كونه تعالى منزها عن النقائص والآفات كذلك يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعة لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث والرفث وعن جميع مايشعر بسوء الادب في حقها كذكره على وجه التحقير وتسمية الغير به وبيانه مما لا يليق وعن الثاني ان قولنا زينب طالق معناه ان الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها (**قوله** او الاسم مقحم) جواب ثان معطوف على قوله المراد به اللفظ (**قوله** كما في قول الشاعر) يعني لبيدا

تمنى ابنتاي ان يعيش ابوهما * وهل انا الا من ربيعة او مضر
فقوما وقولا بالذي قد عرفتما * ولا تخمشا وجها ولا تحلقا الشعر
الى الحول ثم اسم السلام عليكما * ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

قوله تمنى اي تتمنى حذف احدى التائين وقوله من ربيعة او مضر اي من قبيلتيهما فانهما ماتا وانقرضا فانا كذلك اموت ثم امر ابنتيه بان تقوما وتندباه بعد موته وتذكرا ما تعرفانه من محاسن اخلاقه ومحاسن افعاله وفضائله ونهاهما عما يفعله غيرهما من اهل الجاهلية من خمش الوجه وحلق الشعر لاجل الميت وقوله الى الحول متعلق بقوله فقوما وقولا اي افعلا هذه الندبة والتعزية الى تمام الحول كما هو عادة العرب ثم السلام عليكما اي ثم اودعكما واسلم عليكما سلام توديع واقبل عذر كما ان تركتما الندبة والبكاء بعد هذا لانكما بكيتما حولا كاملا ومن يبك حولا كاملا فقد

ويتعدد تارة ويتحد اخرى والمسمى لا يكون كذلك وان اريد به ذات الشيء فهو المسمى لكنه لم يشتهر بهذا المعنى وقوله تعالى سبح اسم ربك المراد به اللفظ لانه كما يجب تنزيه ذاته سبحانه وتعالى وصفاته عن النقائص يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة لها عن الرفث وسوء الادب او الاسم فيه مقحم كما في قول الشاعر * الى الحول ثم اسم السلام عليكما *

اعتذر واحتج من ذهب الى ان الاسم غير المسمى بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وبقوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى وبقوله صلى الله عليه وسلم ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة فان كل ذلك يدل على تعدد الاسم مع ان التعدد في المسمى محال وبانه لو كان الاسم عين المسمى يصح ان يقال عبدت اسم الله ورزقني اسم الله وخلقني اسم الله واكلت اسم الخبز وشربت اسم الماء وهذا مما ينسب قائلها الى الجهل والحماقة وبانه اذا سئل عن اسم شخص يقال في جوابه اللفظ الموضوع له ولا يشار الى عينه (قوله وان اريد به الصفة كما هو رأي الشيخ) قوله كما هو رأي الشيخ قيد للصفة لا للارادة فان الصفة على رأي غير الشيخ عبارة عن الاسماء المشتقة ويفسر بما يدل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين من معانيه واوصافه كضارب ومضروب ونحوهما بخلاف الشيخ فان الاسم على رأيه ما يدل على الذات مشتقا كان اوغيره وما كان مشتقا منه ينقسم الى ما يدل على صفة حقيقية قديمة قائمة بذاته تعالى كالعالم والقادر فانهما يدلان على العلم والقدرة وهما صفتان حقيقيتان قديمتان قائمتان بذاته تعالى وليستا عين الذات بحسب المفهوم ولا غيرها حيث لا يجوز انفكاكهما عنها مثلهما من اسماء الله تعالى يقال له صفة لدلالته على الصفة القديمة فالصفة حقيقة هي مبدأ الاشتقاق الا انه يسمى المشتق ايضا صفة لدلالته عليه وينقسم ايضا الى ما يدل على نسبة خارجة عن ذات المسمى كالخالق والرازق مما لا يدل على الصفة الحقيقية فانهما يدلان على نسبة الذات الى غيره بالخلق والترزيق ولا شك ان النسبة غير الذات فالمصنف جوز اطلاق لفظ الاسم على ثلاثة معان اللفظ الدال على المسمى ونفس ذات المسمى والصفة المعنوية القائمة بالمسمى لانه يستعمل في كل واحد من هذه المعاني الثلاثة كقولنا زيد معرب وزيد كاتب اوصائم وقوله عليه الصلاة والسلام ان لله تسعة وتسعين اسما وعد منها الاسماء الدالة على الصفات القديمة فاختلافهم في ان الاسم هل هو نفس المسمى اوغيره ان ارادوا به ان لفظ الفرس مثلا هل هو نفس الحيوان المخصوص اوغيره فهو لغو من الكلام اذ لا يسك عاقل في انه غيره وان ارادوا بالاسم مدلوله الذي هو الذات من حيث هي هي قالوا مدلول لفظ الفرس هل هو نفس الحيوان المخصوص وذاته اوغيره فلا وجه للخلاف فيه اذ لا يشك عاقل في انه عينه والاختلاف فيه بمنزلة ان يقال ذات ذلك الحيوان هل هو عينه اوغيره وان ارادوا بالاسم الذي هو محل النزاع ما يدل على صفة حقيقية قديمة قائمة بذات الله تعالى واطلقوا عليه لفظ الصفة باعتبار دلالته عليها لا يكون ترديدهم في انه هل هو عين المسمى اوغيره حاصرا لتحقق احتمال ثالث وهو انه ليس عين المسمى ولا غيره وهذا الاحتمال هو الحق عند الشيخ ابي الحسن فان صفات الذات ليست عين الذات ولا غيرها بخلاف صفات الافعال فانها غير الذات لجواز انفكاكها عنها وصفات الذات ما لا يجوز

(وان اريد به الصفة كما هو رأي الشيخ ابي الحسن الاشعري انقسم انقسام الصفة عنده الى ما هو نفس المسمى والى ما هو غيره والى ما ليس هو ولا غيره)

ان يوصف الله تعالى بضدها كالقدرة والعلم والعظمة ونحوها وصفات الافعال ما يجوز ان يوصف تعالى بضدها كالهداية والاضلال والرضى والسخط فانه تعالى يهدى من يشاء هدايته و يضل من يشاء و يعذب من يشاء و يرحم من يشاء و يرضى بالايمان ولا يرضى بالكفر (**قوله** وانما قال بسم الله ولم يقل بالله) يعنى ان القارئ حال شروعه فى القرآءة لابد ان يكون ملابسا باسمه تعالى على وجه التبرك به اومستعينا بذاته تعالى وفى كون قرآءته معتدابها شرعا وكل واحد منهما يحصل بان يقال بالله الرحمن الرحيم فلم قيل بسم الله فاجاب عن ذلك بانا نسلم ان كل واحد منهما يحصل بان يقال بالله لان كون الفعل مصدرا باسم الله تعالى يقع على وجهين احدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه تعالى كلفظ الله مثلا وثانيهما ان يذكر لفظ يدل على اسمه كما فى نظم البسملة فان لفظة اسم مضافا الى الله تعالى ذكر لاسمه تعالى لابخصوصه بل على وجه يتناول اى اسم كان فمن قال حال شروعه فى القرآءة بسم الله او بالله يصدق عليه انه قرأ ملابسا بسم الله على وجه التبرك به وانه قرأ مستعينا بالله الا انه زيد لفظ الاسم للاشارة الى ان الملابسة باسمه تعالى على وجه التبرك به وكذا الاستعانة به [illegible] بذكر اسمه تعالى اما بخصوصه او على وجه الاطلاق والعموم لان غاية [illegible] من الملابسة باسمه تعالى او من الاستعانة بذاته انما تكون بذكر [illegible] (**قوله** [illegible] الفرق بين اليمين والتيمن) فان قوله بالله اقرأ يحتمل ان يكون [illegible] التيمن بذكر اسمه تعالى واذا قال باسم الله تعين كونه بقصد [illegible] انما تدخل على اسم من اسماء الله تعالى او على صفة من صفاته ولا تدخل على لفظ الاسم (**قوله** ولم تكتب الالف على ماهو وضع الخط) جواب عما يقال ان همزات الوصل حكمها فى الابتداء الثبوت وفى الوصل السقوط لفظا لا كتابة كما فى اقرأ باسم ربك فلم لم يكتبوها فى بسم الله فاجاب عنه بتسليم ان ذلك هو الاصل [illegible] هذا الاصل فى بسم الله لكثرة استعماله تلفظا وكتابة وكثرة الاستعمال تقتضى التخفيف من اى وجه كان معانها لم تترك بالكلية بل انه لما حذفت [illegible] هذا الباء ليدل طولها على الالف المحذوفة التى بعدها الا ترى انهم [illegible] فى اقرأ باسم ربك رد الباء الى صورتها الاصلية وقيل انما طولوا الباء لانهم ارادوا ان لا يستفتحوا كتاب الله تعالى الا بحرف معظم وكان عمر بن عبد العزيز يقول لكتابه طولوا الباء واظهروا السين اى فرجوا بين اسنانها والمعنى واظهروا سنن حرف السين ودوروا الميم تعظيما لكتاب الله تعالى بل محافظة على تفخيم الاسم نظرا الى جلالة ما اريد به من اسماء الله المعظم بعظمة مسماها (**قوله** والله اصله اله) هذه العبارة احسن مما وقع فى الكشاف وهو قوله والله اصله الاله لانه يوهم ان لام والللام معتبر فى اصله وليس كذلك للوفاق على زيادتهما على اصله [illegible] تعريف

وانما قال بسم الله ولم يقل بالله لان التبرك والاستعانة بذكر اسمه او للفرق بين اليمين والتيمن ولم يكتب الالف على ماهو وضع الخط لكثرة الاستعمال وطولت الباء عوضا عنها والله اصله اله

حذفت الهمزة وعوض عنها الالف واللام

والاشارة الى اله بالتنكير (**قوله** فحذفت الهمزة وعوض عنها الالف واللام) اى حذفت على خلاف القياس لان المحذوف قياسا فى حكم المثبت فلايعوض عنه شئ واعلم انه كما تحيرت الاوهام فى ذات الله تعالى وصفاته كذلك تحيرت فى اللفظ الدال عليه انه هل هو اسم اوصفة مشتق اوغير مشتق علم اوغير علم الى غير ذلك والمراد بكون لفظ الجلالة مشتقا كونه مأخوذا من اصل بنوع تصرف فيه لاالمشتق الذى يذكر فى مقابلة اسماء الاعلام واسماء الاجناس فانه من قبيل الصفة كالضارب والمضروب وقد ذكر كونه اسما مشتقا ههنا فى مقابلة كونه صفة مشتقة واعلم ايضا ان الاسم المقابل للفعل والحرف ينقسم الى اسم وصفة بان يقال الاسم اما ان يكون موضوعا لذات معينة بلا اعتبار معنى من المعانى المتعلقة بها كالفرس والعلم اويكون موضوعا لها باعتبار معنى كذلك كالرجل الموضوع للانسان مع معنى الذكورة كالاحمر اذا جعل علما لشخص فيه حمرة وكاسماء الزمان والمكان والآلة والامام والكتاب واما ان يكون موضوعا لذات مبهمة مع معنى معين كالضارب والمضروب والحسن والاحسن والاحمر الغير الاعلام ويقال القسم الاول اسم والثانى صفة فان الامثلة المذكورة للقسم الاول موضوعه لذات اعتبر فيها نوع تعين بخلاف نحو الضارب والمضروب فان الذات الملحوظة فى مفهومه ليس فيها شائبة التعين بل هى معتبرة على وجه الابهام بناء على ان الغرض الاصلى فيه الدلالة على المعنى المتعلق بها واعتبار الذات المبهمة انما هو لضرورة ان المعنى لايقوم بذاته بخلاف نحو الامام فان المقصود فيه الدلالة على الذات المتعينة بتعلق بها من المعنى والمراد بالذات ههنا هو المستقل بالمفهومية سواء كان قائما بنفسه كالفرس او بغيره كالعلم وبالمعنى مالايكون كذلك لاستقلاله على نسبة ما و بالذات المعينة مااعتبر فيها تعين ما شخصيا كان اونوعيا اوجنسيا وبالمبهمة خلافها والاسم جنس تحته انواع ثلاثة اسماء الاعلام واسماء الاجناس والاسماء المشتقة لانه اما ان يكون نفس تصور معناه مانعا من الشركة اولايكون والاول هو العلم والثانى اما ان يكون المفهوم منه نفس الماهية من حيث هى او شئ ما موصوفا بالصفة العلانية والاول اسم الجنس والثانى الاسم المشتق ويقال له الصفة وهى ما دل على ذات مبهمة باعتبار بعض معانيه واوصافه واذا تقرر هذا فاعلم ان المصنف تعرض ههنا لاقوال اربعة فى لفظ الجلالة الاول انه اسم عربى مشتق صار علما بالغلبة للمعبود بحق لايطلق على غيره وكذلك الاله قبل نقل حركة الهمزة الى لام التعريف وحذفها ثم اسكان اللام المذكورة وادغامها فى اللام الثانية فانه ايضا لايطلق الا على المعبود بحق بخلاف اله المجرد عن حرف التعريف فانه يطلق على المعبود بحق وعلى غيره قال تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لابرهان له به وقال لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا

او المصنف ذكر هذا القول بقوله والله اصله اله الى قوله وقيل علم لذاته المخصوصة فانه معطوف على قوله والله اصله اله فكانه قيل وقيل لا اصل له ولا اشتقاق بل هو اسم موضوع ابتدآء للدلالة على ذاته المخصوصة وهذا القول هو القول الثانى مما ذكره المصنف من الاقوال الاربعة وقد ذهب اليه الخليل والزجاج واختاره الامام ونسبه الى سيبويه والاصوليين والفقهاء وقدماء الفلاسفة انكروا ان يكون لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم بناء على ان المراد من وضع الاسم ان يشار بذكره الى المسمى فلو كان لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ان يذكره احد لتعريف ذلك المسمى له وانتقال ذهنه اليه وقد ثبت ان احدا من خلقه لا يعرف ذاته المخصوصة البتة فكيف يشار بذكر اسمه اليه مع انه ليس معقولا للبشر واذا لم يصح ان يشار اليه بذكر اسمه لم يبق فى وضع الاسم لذاته المخصوصة فائدة فهم ينكرون كون لفظ الجلالة علما موضوعا لذاته المخصوصة ويقولون ان جميع اسمائه تعالى صفات مشتقة وهى ما يدل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين ومن قال بكونه علما لذاته المخصوصة له ان يقول لا يمتنع فى قدرة الله تعالى ان يشرف بعض المقربين من عباده بان يجعله عارفا بذاته المخصوصة بحيث يمكنه ان يضع الاسم بازآئه على ان ما لا يكون معقولا للبشر انما هو كنه ذاته المخصوصة ووضع الاسم بازآئه وانتقال الذهن اليه لا يتوقف على تصوره بكنه ذاته وتمام حقيقته والقول الثالث من الاقوال الاربعة التى ذكرها المصنف ما ذكره بقوله والظاهر انه وصف فى اصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل فى غيره وصار كالعلم مثل الثريا والصعق اجرى مجراه فى اجرآء الاوصاف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة اليه واختاره المصنف لظهور كونه وصفا فى الاصل وجاريا مجرى العلم فى عدم صحة اطلاقه على غيره تعالى واستدل على ما اختاره بوجوه ثلاثة الاول ان ذاته تعالى من حيث هو ذاته اى من غير اعتبار امر آخر سوآء كان صفة حقيقية كالعلم والقدرة او غير حقيقية كالمعبودية والرازقية ونحوهما من الامور الاضافية غير معقول للبشر فلا يمكن ان يدل عليه بان يوضع لفظ يدل عليه بخصوصه سوآء كان الواضع هو الله تعالى او البشر اما الاول فلان الحكمة فى تخصيص اللفظ بازآء المعنى تفهيم ذلك المعنى لنا عند اطلاقه وذلك انما يتصور فى المعانى المعقولة للبشر واما الثانى فظاهر لان وضعه بازآء المعنى فرع تعقل ذلك المعنى ويرد عليه ان البشر يمكن له ان يضع اللفظ بازآء ما لم يتعقله بكنهه فجاز له ان يتعقل ذاته المخصوصة بوجه ما فيضع لها اسما فقوله فلا يمكن ان يدل عليه بلفظ ممنوع على تقدير ان يكون الواضع هو البشر والوجه الثانى من الوجوه الدالة على ان الجلالة وصف فى الاصل وانها اولم يكن وصفا

فى الاصل بل كان علما لذاته المخصوصة لما افاد قوله تعالى وهو الله فى السموات وفى الارض يعلم سركم وجهركم معنى صحيحا عند حمله على ظاهره فان الظاهر ان يتعلق قوله فى السموات بلفظ الجلالة فلو لم يكن وصفا فى الاصل لما صح ان يتعلق به الظرف لعدم اشتماله على معنى الفعل حينئذ اصلا اى لا فى الاصل ولا فى وقت الاستعمال فلا يفيد معنى صحيحا على تقدير حمله على ظاهره وان افاد ذلك على تقدير ان يحمل على خلاف ظاهره بان يجعل قوله فى السموات متعلقا بيعلم وتكون الجملة خبرا ثانيا او يكون الخبر هو الجملة ويكون لفظ الجلالة بدلا من المبتدأ واما اذا كان وصفا فى الاصل وان كان ذلك الاصل مهجورا عند استعماله علما فحينئذ يصح ان يتعلق به الظرف باعتبار اشتماله على معنى الفعل فى الاصل فيكون المعنى هو المستحق للعبادة فيهما كما ذهب اليه اكثر اهل التفسير ولما توقف افادة ظاهر الآية معنى صحيحا على كون لفظ الجلالة وصفا فى الاصل كان القول بعدم كونه وصفا فى الاصل عدولا عن الظاهر من غير ضرورة لاستلزامه صرف الآية عن ظاهرها بحملها على احد الوجهين المذكورين سابقا او يجعل الظرف متعلقا باسم الله باعتبار ملاحظة المعنى الوصفى الخارج عن المفهوم الاسم كما فى قول الشاعر اسد على وفى الحروب نعامة اى جرى على وهو ايضا خلاف الظاهر والوجه الثالث من الوجوه الدالة على كونه وصفا فى الاصل انه لابد ان يكون مشتقا من احد الاصول المذكورة لتحقق معنى الاشتقاق فيه لتحقق المشاركة بينه و بين الاصول المذكورة و يرد عليه ان كونه مشتقا لا يقتضى كونه وصفا فى الاصل وانما يقتضيه ان لو وجب كون المشتق موضوعا لذات مبهمة وليس كذلك فان اسماء الزمان والمكان والآلة مشتقات وليست بصفات لدلالتها على ذوات متعينة بنوع تعين والقول الرابع من الاقوال الاربعة التى ذكرها المصنف فى لفظ الجلالة انه لفظ سريانى معرب وقد ذكره بقوله وقيل اصله لاها بالسريانية فعرب بحذف الالف الاخيرة وادخال اللام والحاصل ان الامة اختلفوا فى ان لفظ الجلالة هل هو لفظ سريانى او عربى ومن قال انه عربى اختلفوا فى انه علم قصدى لذاته المخصوصة غير متفرع على اصل وغير مشتق من مأخذ او هو متفرع على اصل ومأخذ ومن قال انه متفرع على اصل اختلفوا فى انه هل هو وصف فى الاصل اى موضوع لذات مبهمة باعتبار معنى معين او هو اسم موضوع لذات معينة كالانسان والفرس والعلم والجهل ونحوها ومن قال انه اسم عربى مشتق اختلفوا فى ان اصله اله الذى همزته اصلية او الله الذى همزته منقلبة عن واو واصله ولاه كاعاء واشاح اولاه مصدر لاه يليه ليها ولاها اذا احتجب وارتفع فان الليه له معنيان احدهما الاحتجاب كما فى قول الشاعر

لاهت فما عرفت يوما بخارجة * ياليتها خرجت حتى رأيناها

وثانيهما الارتفاع يقال لاه فلان اى ارتفع فقوله لانه تعالى محجوب عن ادراك

ولذلك قيل يا الله بالقطع الا انه مختص بالمعبود بالحق

والاله في الاصل يقع لكل معبود

الابصار ناظر الى المعنى الاول وقوله ومرتفع على كل شئ ناظر الى الثاني اي مستعل على كل شئ استعلاء معنويا رتبيا وايضا هو مرتفع اي منزه عما لا يليق به من الاقوال والافعال والصفات (قوله ولذلك قيل يا الله بالقطع) اي ولكون الالف واللام عوضا عن حرف اصلي وكون الالف جزأ من العوض كانت بمنزلة الحرف الاصلي فقطعت لذلك وهذا الدليل يقتضي ان تكون همزة الجلالة همزة قطع مطلقا اي حالتي النداء وغيرها وان لا تسقط في الدرج اصلا مع انها تسقط في الدرج في غير النداء نقل عن الخليل انه قال اصل هذه الهمزة القطع لانه انما جيئ بها لاجل التعويض لا للتعريف الا انها اسقطت في الدرج في غير النداء طلبا للخفة لكثرة استعمال اللفظ الشريف ولم تسقط حالة النداء لان اسقاطها فيها يوهم كونها اداة التعريف وان اثباتها فيها يستلزم اجتماع اداتي التعريف فاثبتت حالة النداء رعاية لما هو الاصل فيها وهو كونها للقطع مع ان اسقاطها فيها طلبا للخفة يوهم خلاف الواقع وهو كونها اداة التعريف (قوله الا انه يختص بالمعبود بالحق) استدراك بمعنى لكنه وضمير انه للفظ الجلالة المذكور سابقا ووجه الاستدراك انه لما ذكر ان اصل لفظ الجلالة اله وهو اسم جنس يطلق على كل معبود حقا كان او باطلا كما في قوله تعالى وانظر الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا وقوله افرأيت من اتخذ الهه هواه نشأ من ذلك توهم ان لفظ الجلالة ايضا اسم جنس يصح اطلاقه على غير المعبود بالحق فاحتيج الى رفع هذا الوهم فرفعه بقوله الا انه مختص بالمعبود بالحق ولا يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام (قوله والاله في اصله لكل معبود) يعني ان الاله المحلى باللام قبل ان يغلب استعماله في فرد معين من افراد جنس اله يطلق على كل معبود سواء كان معبودا بالحق اولا لانه ليس علما قصديا موضوعا لذاته المخصوصة ابتداء بل هو علم اتفاقي عرضت له العلمية بان كثر استعماله حال كونه محلى بلام العهد في فرد معين من افراد جنسه لكون ذلك الفرد معهودا للمخاطب بسبب شهرة ذلك الفرد المعهود من بين افراد جنسه لكونه فرد الذلك الجنس يقع فان الاله المنكر اسم جنس يقع على كل معبود فاذا كان فرد من افراده اي فرد كان معهودا للمخاطب واشرت اليه بلفظ الاله المحلى بلام العهد صحت الاشارة اليه وان لم يكن معبودا بالحق واذا كان ذلك الفرد المعهود معبودا بالحق وكثر استعمال لفظ الاله المحلى بلام العهد فيه لكونه اشهر افراد ذلك الجنس بكونه فرداله بحيث صار ما عدا ذلك الفرد كانه ليس فردا لذلك الجنس يصير لفظ الاله علما له بغلبته عليه وان كان في اصله اي مع قطع النظر عن غلبته عليه يصح اطلاقه على كل فرد من افراد المعبود فان قلت لا شك ان المعبود لكونه موضوعا لذات مبهمة باعتبار بعض معانيه واوصافه من غير ملاحظة ذلك الشئ المبهم بخصوصية ماليس باسم مقابل للصفة بل هو من قبيل الصفة ومعناه شئ ما تعلق به العبادة وصار معبودا

وقوله والاله في اصله لكل معبود يدل على انه بمعنى المعبود فيلزم ان يكون صفة كالمعبود وهو في هذا الموضع بصدد بيان انه اسم مشتق لا صفة فاوجه كلامه قلنا ليس المراد بقوله والاله في اصله لكل معبود انه بمعنى المعبود ومرادف له حتى يكون صفة كالمعبود بل المراد انه اسم يقع على ذات المعبود مطلقا ثم غلب على المعبود بحق وهذا القدر لا يقتضي الوصفية فان الاسم المقابل للفعل والحرف انما يسمى باسم الصفة اذا كان موضوعا للشيء باعتبار بعض المعاني المتعلقة به من غير ملاحظة ذلك الشيء المبهم بنوع تعين وخصوصية ما من كونه انسانا او فرسا او علما او جهلا ونحوها فيجب ان لا يلاحظ الا بالوجه الاعم الذي ليس فوقه عام كالشيء ولا يكون ملاحظة الذات بهذا الوجه العام ونهاية الابهام الا لضرورة ان المعنى لا يقوم الا بالذات ولذلك فسر والصفة بما يدل على ذات باعتبار معنى هو المقصود او على ذات مبهمة ومعنى معين واراد وبالذات ما هو المستقل بالمفهومية سواء كان قائما بنفسه كالانسان والفرس او بغيره كالعلم والجهل وبالمعنى ما لا يكون كذلك لاشتماله على نسبة ما وبالذات المعينة ما اعتبر فيها تعين ما شخصيا كان او نوعيا او جنسيا وبالمبهمة خلافها والاسم بالمعنى الاعم يقال له اسم بالمعنى المقابل للصفة اذا كان موضوعا لذات معينة من غير ملاحظة ما فيه من المعاني كرجل او فرس او علم او جهل او مع ملاحظة بعض الاوصاف والمعاني كالرجل الموضوع للانسان مع غير الذكورة والاحمر اذا جعل علما لشخص فيه حمرة وكاسماء الزمان والمكان والآلة والامام والكتاب ونحو ذلك مما لا يحصى فانها وان كانت موضوعة لذات معينة مع ملاحظة بعض الاوصاف والمعاني الا ان تلك المعاني ليست مقصودة باطلاق اللفظ بل المقصود هو الذات ويستدل على ان المقصود هو المعنى او الذات بان ما قصد فيه المعنى لا يوصف ويوصف به وما قصد فيه الذات بالعكس فهذا هو المعيار في التفرقة بين الاسم والصفة ولا خفاء في ان الاله من قبيل الثاني فانه يوصف فيقال اله واحد ولا يوصف به فلا يقال شيء اله فيكون اسما لا صفة (قوله ثم غلب على المعبود بالحق) اي ثم غلب الاله المعرف باللام على ذات الواجب وجوده فصار علما له بالغلبة ينصرف اليه اللفظ عند اطلاقه كسائر الاعلام الغالبة ثم اريد تأكيد اختصاص لفظ الاله به تعالى بتغييره فحذفت الهمزة منه ثم ادغم لام التعريف في لام الاصل فصار لفظة الله اكد اختصاصا بالمعبود بحق بسبب حذف الهمزة والادغام فالاله قبل حذف الهمزة وبعده علم للذات المقدس لكنه قبل الحذف اطلق على غيره تعالى اطلاق النجم على غير الثريا وبعده لم يطلق على غيره اصلا فان الاعلام الغالبة تخالف الاعلام القصدية من حيث ان علمية الاعلام الغالبة اتفاقية لم يكن اختصاصها باشهر افراد الجنس الا لكثرة استعمالها فيه وذلك لا ينافي جواز اطلاقها على غيره بخلاف الاعلام القصدية فانها بسبب كونها موضوعة ابتداء لفرد معين من افراد الجنس لا يجوز اطلاقها على غيره

ثم غلب على المعبود بالحق واشتقاقه من اله الهة والوهة والوهية بمعنى عبد ومنه تأله واستأله

وقيل من اله اذا تحير اذ العقول تحير في معرفته او من الهت الى فلان اي سكنت اليه لان القلوب تطمئن بذكره والارواح تسكن الى معرفته او من اله اذا فزع من امر نزل عليه وآلهه غيره اجاره اذ العائذ يفزع اليه وهو يجيره حقيقة او بزعمه

او من اله الفصيل اذا ولع بامه اذ العباد يولعون بالتضرع اليه في الشدائد

(قوله)

(قوله ومن وله اذا تحير) بعد ذكر قوله وقيل من اله اذا تحير صريح في ان اله بمعنى تحير لغة مستقلة وان همزته اصلية وليست منقلبة من الواو وان وله لغة اخرى وانهما مترادفان على معنى التحير ولم يذكر وجه اشتقاقه من وله اكتفاء بما سبق من قوله اذ العقول تتحير في معرفته وصرح بان اصله ولاه لان المشهور ان مصدر وله وله وولهان ولم يشتهر ولاه مصدر اله ومن قال ان همزة اله اصلية استدل عليه بثبوت الهمزة في تصاريف الكلمة حيث قال اله وتأله واستأله بمعنى عبد وتعبد واستعبد فان الهمزة ثابتة فيها وفيما يتصرف منهما فعلم منه انها اصلية فان الحرف الاصلي تثبت في تصاريف الكلمة واستدل على كون اصل لفظة الجلالة على صيغة اله باستعماله في معنى الجلالة كما في قوله

معاذ الاله ان تكون كظبية ❁ ولا دمية ولا عقيلة ربرب

قوله معاذ مصدر مؤكد لفعله المقدر يدل على المبالغة في الاعتصام بالله اى اعوذ بالله عوذا والدمية بضم الدال الصنم والصورة المنقوشة وفي الصحاح هي الصورة من الساج ونحوه وعقيلة كل شئ اكرمه ومختاره والربرب القطيع من بقر الوحش استعاذ بالله من تشبيه الحبيبة بشئ منها وان وقع ذلك في كلام الشعراء ولما فيها من معنى النفى اتى بلا المؤكدة للنفى كما في قوله * ابى الله ان اسمو بام ولا اب * اى ان استعلى واتعظم بواسطة ابى او امى وانما استعلى بما فضلنى به من الفضائل النفسانية والكمالات الوهبية

(قوله ويشهد له) اى لكون اصله لاها قول الشاعر

كحلقة من ابى رباح * يشهدها لاهه الكبار

الحلقة قوم يتحلقون لامر وابو رباح بفتح الرآء والباء الموحدة اسم رجل والكبار بضم الكاف وتخفيف الباء مبالغة الكبير اى كجماعة جلسوا حول ابى رباح يشهدها اى يحضر تلك الجماعة لاهه الكبار اى اله ابى رباح وهو صنمه الذى اتخذه الها فقال ان اصله اله تفرقوا خمس فرق الفرقة الاولى من ذهب الى انه مشتق من اله بفتح اللام الاهة بكسر الهمزة مثل عبد عبادة وزنا ومعنى والفرقة الثانية من ذهب الى انه مشتق من اله بكسر اللام اذا تحير فيكون الاله بمعنى المتحير فيه اى الذى تحيرت العقول في معرفته والثالثة من ذهب الى انه مشتق من ألهت الى فلان بمعنى سكنت اليه في الاساس يقال سكنت الى فلان اى استأنست به واستقررت عنده ولا تستقر القلوب ذاهبة في سلسلة العلل الا بذكره والوصول اليه فالاله حينئذ بمعنى المسكون اليه والرابعة من ذهب الى انه مشتق من اله بالكسر اذا فزع من امر نزل عليه والهه غيره اذا اجاره اى خلصه عما يخافه وازاله عنه فالهمزة للسلب كما في اشكيته وقيل انه مشتق منه لان العابد يفزع اليه حقيقة حقا كان او باطلا فيكون اله بمعنى المفزع والملجأ وانه يجير العابد حقيقة ان كان الها بالحق او بزعم العابد ان كان باطلا فيكون الاله بمعنى المأمن والملجأ والخامسة من ذهب الى انه

اومن وله اذا تحير وتخبط عقله وكان اصله ولاه فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها استثقال الضمة في وجوه فقيل الاه كاعاء واشاح ويرده الجمع على آلهة دون اولهة وقيل اصله لاه مصدر لاه يليه ليها ولاها اذا احتجب وارتفع لانه سبحانه وتعالى محجوب عن ادراك الابصار ومرتفع على كل شئ وعما لا يليق به ويشهد له قول الشاعر

كحلقة من ابى رياح * يشهدها لاهه الكبار

وقيل علم لذاته المخصوصة لانه يوصف ولا يوصف به

تجرى عليه صفاته ولايصلح له مما يطلق عليه سواه ولانه لوكان وصفا لم يكن قول لااله الا الله توحيدا مثل لااله الا الرحمن لانه لايمنع الشركة والاظهر انه وصف فى اصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل فى غيره وصار له كالعلم مثل الثريا والصعق اجرى مجراه فى اجراء الوصف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة اليه لان ذاته من حيث هو بلا اعتبار امر آخر حقيقى اوغيره غير معقول للبشر فلايمكن ان يدل عليه بلفظ ولانه لودل على مجرد ذاته المخصوص لما افاد ظاهر قوله سبحانه وتعالى وهو الله فى السموات معنى صحيحا ولان معنى الاشتقاق هو كون احد اللفظين مشاركا للاخر فى المعنى والتركيب وهو حاصل بينه وبين الاصول المذكورة وقيل اصله لاها بالسريانية فعرب بحذف الالف الاخيرة وادخال اللام عليه

مشتق من اله اذا ولع اى اشتاق وحرص يقال اله الفصيل اذا ولع بامه اى الجأ اليها بالحرص والشوق ويقال له تعالى اله الخلق لان الخلايق يولعون بالتضرع اليه فى الشدآئد فجملة من قال انه اسم عربى مشتق سبع فرق خمس منها ماذكر والفرقة السادسة من ذهب الى انه مشتق من وله اذا تحير وقال ان اصله ولاه فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها كاستثقال الضمة فى وجوه وقلب الواو همزة بان يقال اجوه فقيل فى ولاه اله كما قيل فى وعاء ووشاح اعاء واشاح ورد هذا الوجه بجمعه على آلهة ولو كان اصله ولاها لكان ينبغى ان يجمع على اولهة لان جمع التكسير كالتصغير يرد الحروف المقلبة الى اصلها (**قوله** ولانه لابد له من اسم تجرى عليه صفاته) فان قانون الوضع اللغوى واستعمالات العرب يقتضيان ان يسمى كل شئ من الاشياء المعتبرة باسم موضوع لذاته المخصوصة يجرى عليه مافيه من المعانى والاوصاف القائمة به وان لم يجب ذلك عقلا لجواز ان يتصور الشئ بوجه ما من غيران يتصور ذاته المخصوصة ويوضع الفاظ داله على مافيه من المعانى من غيران يوضع مايدل على ذاته المخصوصة (**قوله** ولايصلح له) اى لايصلح لان يكون اسما لذاته المخصوصة من بين اسمائه تعالى سوى لفظ الجلالة لعدم ظهور معنى الوصفية فيه بخلاف سائر اسمائه الحسنى فانها صفات مشتقة بلا خفاء (**قوله** ولانه لوكان وصفا لم يكن قول لااله الا الله توحيدا) وذلك لانه لوكان وصفا لكان كليا لان مفهوم الصفة شئ ما حصل له المشتق منه وهذا مفهوم كلى غير مانع من وقوع الشركة فيه ولايخفى ان اثبات ماصح اشتراكه بين كثيرين لايستلزم التوحيد وعدم كونه توحيدا باطل لاجماع العقلاء على انه توحيد الا ان هذا الدليل انما يدل على عدم كونه وصفا بناء على كونه مستلزما للمحال وعدم كونه وصفا لايستلزم كونه علما لذاته المخصوصة لجواز كونه اسم جنس فلايثبت به المدعى فالظاهر ان يقال ولانه لولم يكن علما سوآء كان صفة اواسم جنس لم يكن قول لااله الا الله توحيدا فان الدليل حينئذ يثبت علميته بناء على كون عدمها مستلزما للمحال (**قوله** والاظهر انه وصف فى اصله) اختار المصنف هذا المذهب لشهادة قوله والاظهر واستدل عليه بماسيأتى من قوله لان ذاته تعالى من حيث هو ذاته غير معقول للبشر فيمتنع ان يوضع لفظ يدل عليه بخصوصه سوآء كان الواضع هو الله تعالى او البشر اما الاول فلان الحكمة فى تخصيص اللفظ بازآء المعنى تفهيم ذلك المعنى لنا عند اطلاقه وذلك انما يتصور فى المعانى المعقولة للبشر واما الثانى فظاهر لان البشر انما يضع اللفظ بازآء ماتعقله من المعنى الا ان اثبات كونه وصفا فى الاصل لماتوقف على دفع الادلة الثلثة التى اوردها لاثبات كونه علما لذاته المخصوصة دفعها اولا فقال لكنه لما غلب عليه الخ يعنى ان اجرآء الاوصاف عليه لايتوقف على ان يوضع بازآء ذاته المخصوصة علما قصديا بل يصح ذلك بان يكون له ماهو بمنزلة العلم القصدى فى افادة التعيين كالثريا والصعق فانهما وصفان فى الاصل

الا ان الاول صار علما للكواكب المجتمعة المسماة بنات نعش الصغرى والثاني صار علما لخويلد بن نفيل بن عمرو بن كلاب بالغلبة بحيث صارا كالعلم القصدي في افادة التعيين وعدم استعمالهما في غيرهما غلبا عليه روى ان خويلدا كان يطعم الناس بتهامة فهبت ذات يوم ريح شديدة فسفت التراب في جفانه فشتمها فرمى بصاعقة فقتلته فسمى صعقا اما انهما وصفان في الاصل فلان الثريا تصغير ثروى تأنيث ثروان صفة مشبهة من الثراء وهو كثرة المال او من الثروة وهي كثرة العدد وفي الصحاح الثراء كثرة المال ومال ثرى على فعيل اي كثير ومنه رجل ثروان وامرأة ثروى وتصغيرها ثريا والثروة كثرة العدد يقال انه لذو ثروة وذو ثراء يراد به انه كذو عدد وكثرة مال والصعق صفة مشبهة لمن اصابته الصاعقة وهي نار تسقط من السماء في رعد شديد الا ان بين لفظ الجلالة وبين لفظ الصعق فرقا من حيث ان الغلبة في لفظ الجلالة تقديرية وكذا في لفظ الثريا بخلاف لفظ الصعق فان الغلبة فيه تحقيقية وذلك لان الغلبة التحقيقية عبارة عن ان يستعمل اللفظ اولا في معنى ثم يغلب على آخر كالصعق والتقديرية عبارة عن ان لا يستعمل من ابتداء وضعه في غير ذلك المعنى لكن يكون مقتضى القياس ان يستعمل في غيره ولفظ الجلالة والثريا من هذا القبيل اذ لم يستعملا من ابتداء وضعهما في غير المعبود بالحق والكوكب المخصوص اصلا لكن مقتضى القياس ان يستعملا في غير ذلك ايضا مما وجد فيه المعنى الوصفي الذي هو مدلولهما الاصلي والدبران والعيوق من هذا القبيل فان الدبران فعلان بمعنى الفاعل من الدبور وهم يقولون ان الكوكب المسمى به يدبر الثريا خاطبا لها والعيوق فيعول بمعنى الفاعل من العوق وهو المنع سمى بذلك لان من تخيلاتهم ان الدبران خطب الثريا وساق اليها كواكب صغارا معه والعيوق بينهما يعوقها عنه والقياس يقتضي ان يطلق كل واحد من الدبران والعيوق على كل ما فيه معنى الدبور والعوق لان العلم الغالب ما كان في الاصل موضوعا لمعنى جنسي كلي ثم صار علما لفرد من افراد ذلك الجنس بغلبته عليه وقياس الجنس ان يطلق على كل واحد من افراده لكن لم يرد اطلاق شئ في لفظي الدبران والعيوق على غير الكوكبين المخصوصين والعيوق نجم احمر مضئ في طرف المجرة الايمن يتلو الثريا لا يتقدمه واصله عيووق على فيعول والدبران خمسة كواكب من الثور يقال انه سنامه وهو من منازل القمر لقد وقع العدول عن بيان مراد المصنف بقوله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره الى آخره بسبب تطويل الكلام في مبادي المقصود فلنرجع الى بيان المراد وهو دفع الوجوه المذكورة في اثبات كونه علما لذاته المخصوصة الوجه الاول ان لفظ الجلالة لو كان صفة لجاز ان يوصف به والحال انه يمتنع ان يوصف به فثبت به انه علم فدفعه المصنف بانه لما غلب على المعبود بالحق وصار كالعلم القصدي اجرى مجراه في امتناع ان يوصف به والوجه الثاني ان لفظ

الجلالة لوكان صفة لماتى لذات الواجب اسم يجرى عليه صفاته لان ماعداه مما يطلق عليه لايصلح ان يكون اسماله فدفعه بان اجراء الاوصاف عليه تعالى لايتوقف على ان يكون له علم قصدى بل يصح ذلك بان يكون له مايجرى مجرى العلم القصدى مما غلب عليه بحيث لايستعمل فى غيره بعد الغلبة فانه يكفى فى اجرآء صفاته تعالى عليه والوجه الثالث انه لوكان صفة لكان مفهومه كليا مشتركا بين كثيرين فلا يكون قولنا لااله الاالله توحيدا للمعبود بالحق لان اثبات مالايصح اشتراكه لا يكون توحيدا فدفعه بان افادة لقول المذكور التوحيد لايتوقف على كون لفظ الجلالة علما قصديا لذاته المخصوصة بل يكفى فى افادته التوحيد ان لايتطرق اليه احتمال الشركة سواء كان علما قصديا لذاته المخصوصة اومن الاعلام الغالبة المختصة بها ثم شرع فى تقرير ادلة المذهب المختار عنده فقال لان ذاته تعالى من حيث هوذاته الخ واعترض على مااختاره من المذهب بانه اذا كان فى الاصل وصفا ثم عرض له معنى الاسمية بالعلمية لم يكن لله تعالى فى اصل الوضع بل الى عروض الغلبة اسم يجرى عليه صفاته وهوظاهر البطلان وما وفسادا و اجيب عنه بانه انما نشأ من عدم التفرقة بين الغلبة التحقيقية والتقديرية ومن الغفلة عن اغناء التقديرية عن الوضع واورد على المصنف فى تقرير مااختاره من المذهب بان يقال ان الغلبة فى الصفة لاتوجب العلمية كما قال فى الكشاف ان الرحمن من الصفات الغالبة فكيف قال المصنف انه صار علما بالغلبة وهو فرية عليه لانه لم يقل كذلك بل قال انه صار كالعلم فلذلك اجرى مجراه (**قوله** وتفخيم لامه اذا انفتح ماقبله) نحو ان الله اوان ضم نحو نضرب الله سنة اى طريقة مسلوكة متوارثة من عظماء القرآء واما اذا انكسر ماقبله كما فى بسم الله والحمد لله فان اكثر القرآء على ترقيق لام الجلالة حينئذ لان الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة ثقيل لان الكسرة تقتضى التسفل والام المفخمة تقتضى التعلى [illegible] ثقيل وانما استحسنوا التفخيم فى الموضعين فرقا بين لفظ الله ولفظ اللات فى الذكر ولان التفخيم مشعر بالتعظيم المناسب لاسم الله فانه يستحق ان يبالغ فى تعظيمه فيفخم لامه ان لم يمنع منه مانع والتفخيم يقال بالاشتراك على ضد الترقيق وهو التغليظ وعلى ضد الامالة والمراد به ههنا المعنى الاول (**قوله** وقيل مطلقا) يعنى قيل ان تفخيم لامه سنة سوآء كان ماقبله مفتوحا اومضموما اومكسورا فيفخم فى نحو لله ايضا (**قوله** وحذف الفه لحن) اى خطأ لان الالف التى وقعت قبل الهاء فى لفظه من اجزآء لفظ الجلالة وهو من اجزآء البسملة التى جزؤ من الفاتحة عند الامام الشافعى ومن المعلوم ان الكل ينتفى بانتفاء جزئه اى جزء كان فمن حذف الالف الواقعة قبل هاء لفظ الجلالة فى بسملة الفاتحة تفسد صلاته لقوله عليه الصلاة و السلام لا صلاة الا بالفاتحة فقرآءتها فى الصلاة فرض عند الامام الشافعى فانه

وتفخيم لامه اذا انفتح ماقبله اوانضم سنة وقيل مطلقا وحذف الفه لحن تفسد به الصلاة ولاينعقد به صريح اليمين وقد جاء لضرورة الشعر

الالابارك الله فى سهيل* اذا ماالله بارك فى الرجال

ذهب الى ان من ترك حرفا واحدا من الفاتحة وهو يحسنها لم تصح صلاته و ايضا من حذف الالف في اليمين بالله وقال عند الحلف بله لاينعقد يمينه الاان ينوى به اليمين واليمين الصريح ماينعقد يمينا وان لم ينو وذلك لان كونه يمينا صريحا موقوف على وجود لفظ الجلالة مصدرا بباء القسم ولم يوجد ذلك بحذف الفه لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل بل هو عين انتفاء الكل وانما قال صريح اليمين لانه ينعقد به اليمين ان نوى به الحلف لان قوله بله وان كان اسما للرطوبة الاانه المنوى به الحلف ظهر انه تلفظ بلفظ الجلالة لاسماقي تلفظه والاستشهاد على حذف الف الجلالة بالبيت المذكور انما هو باللفظ الاول من لفظى الجلالة فيه ومعنى البيت الدعاء على رجل مسمى بسهيل بعدم البركة فيه وهي النماء (قوله الرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة) اراد بالاسم ههنا مايقابل الفعل والحرف فلاينافي وصفيتهما فانهما صفتان مشبهتان مبنيتان من رحم فان قلت الصفة المشبهة لاتبنى الا من فعل لازم فكيف اشتقا من رحم وهو متعد اجيب عنه بان الفعل المتعدي قد يجعل لازما بمنزلة الفعل الغريزي فينقل الى فعل بضم العين ثم تشتق منه الصفة المشبهة ذكره السكاكي في تصريف المفتاح وذكره صاحب الكشاف في الفائق في فقير ورفيع ألا يرى ان رفيع الدرجات معناه رفيع درجاته لارافع للدرجات وكذا الرب والملك فانهما صفتان مشبهتان بناء على تنزيل فعلهما منزلة اللازم بنقله الى فعل والرحيم ان جعل صيغة مبالغة كما نص عليه سيبويه في قولهم هو رحيم فلانا فلا اشكال فيه وان جعل صفة مشبهة كالرحمن فالوجه ماذكر (قوله والرحمة في اللغة رقة القلب وانعطاف يقتضى التفضل) الانعطاف الميل والمراد به ههنا الميل النفساني وهو الشفقة والرقة التي هي من الكيفيات الانفعالية التابعة للمزاج والجسمانية والله تعالى منزه عن ذلك لكونه مقتضيا للامكان فينبغي ان لايصح توصيفه تعالى بالرحمن والرحيم والرؤف والعطوف والغضب ونحوها مما يقتضى مبدؤها ان يكون المتصف به منفعلا انفعالا نفسانيا ومتكيفا بالكيفيات النفسانية المستحيلة في حقه تعالى الا انه تعالى يوصف بذلك باعتبار غايات مأخذها فان اسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال وآثار تصح صدورها عنه تعالى فيراد بالرحمن والرحيم المحسن المتفضل بالارادة والاختيار قضاء لحاجة المحتاجين عناية بهم لاباعتبار مبادى تلك الافعال التي هي انفعالات نفسانية لايمكن اتصافه تعالى بها ولفظ المبادى والغايات اشارة الى ان محصول الجواب ان اطلاق مثل هذه الاسماء عليه تعالى مجاز مرسل من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب فان تلك الكيفيات الانفعالية اسباب ومبادى لتلك الافعال التي هي غايات لها كالرحمة والرقة اللتين هما من اسباب الاحسان والتفضل (قوله والرحمن ابلغ من الرحيم) لما بين انهما اسمان بنيا للمبالغة بين ان الرحمن ابلغهما * نقل عن الزجاج انه قال الرحمن اسم الله تعالى خاصة فلا يقال

الرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة من رحم كالغضبان من غضب والعليم من علم والرحمة في اللغة رقة القلب وانعطاف يقتضي التفضل والاحسان ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها واسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادى التي تكون انفعالات والرحمن ابلغ من الرحيم لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما في قطع وقطع وكبار وكبار وذلك انما تؤخذ تارة باعتبار الكمية واخرى باعتبار الكيفية فعلى الاول قيل يارحمن الدنيا لانه يعم المؤمن والكافر ورحيم الآخرة لانه يختص المؤمن وعلى الثاني قيل يارحمن الدنيا والاخرة ورحيم الدنيا لان النعم الاخروية كلها جسام واما النعم الدنيوية فجليله وحقيرة

لغيره رحمن ومعناه المبالغ فى الرحمة وفعلان من بناء المبالغة تقول لتشديد الامتلاء ملآن ولتشديد الشبع شبعان والرحيم اسم فاعل من رحم يقال رحم فهو رحيم وهو ايضا للمبالغة الا ان الرحمن ابلغ منه واما اشتراكهما فى اصل المبالغة فلما نقل عن الزمخشرى انه قال كل ماهو معدول عن اصل فهو ابلغ من اصله فعلى هذا يكون رحيم ورحوم ورحمن للمبالغة لكون كل واحد منها معدولا عن راحم واما كون رحمن ابلغ منه فقد استدل عليه بما اشتهر من ان زيادة البناء تكون لزيادة المعنى كما فى قطع وقطع فان التشديد فى الثانى للتكثير وهذه القاعدة نقضت بالصفة المشبهة التى قلت حروفها عن حروف اسم الفاعل نحو حذر وحاذر فان الاول لدلالته على الدوام والثبوت ازيد معنى من الثانى مع ان الثانى ازيد حروفا بالنسبة الى الاول واجيب عنه بان ذلك اى كون الزيادة فى البناء لزيادة المعنى مشروطا بعد كون البنائين مشتقين من اصل واحد باتحادهما فى النوع كصد وصديان وغرب وغرثان وفرح وفرحان فان الكل من نوع واحد لانها صفة مشبهة فلا يرد النقض بنحو حاذر وحذر لانهما وان كانا مشتقين من اصل واحد الا انهما نوعان فان حاذر اسم فاعل وحذر صفة مشبهة والغرب الجوع يقال غرث يغرث من باب علم فهو غرثان والصدى العطش يقال صدى يصدى من باب علم ايضا فهو صديان وصد وقد يجاب بان القاعدة اكثرية لا كلية ثم انه لما ذكر ان رحمن ابلغ من الرحيم لما اشتهر من ان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى بين وجه زيادة المعنى فى رحمن فقال وذلك اى زيادة المعنى فى رحمن انما تؤخذ تارة باعتبار الكمية واخرى باعتبار الكيفية كما ذكر فى المطلع من ان الرحمن الذى كثرت آثار رحمته والرحيم الذى قويت آثار رحمته ففى الدنيا يصل رزقه الى كل مؤمن وكافر وحيوان ونبات وفى الآخرة لا يصل الا الى المؤمن غير ان الواصل فى الدنيا مع كونه كثير الكمية نظرا الى كثرة متعلقه فهو قليل الكيفية لقلة الدنيا وسرعة انصرامها و كثرة شوائبها والواصل فى الآخرة مع كونه قليل الكمية باعتبار قلة من يصل اليهم وهم الذين ماتوا على الاسلام فهو كثير الكيفية لكونه مستلزما للملك الابد والنعيم المخلد فان نظر الى ان زيادة المعنى فى رحمن باعتبار الكمية يقال يارحمن الدنيا اى يامن كثرت آثار رحمته فى الدنيا من حيث انها تصل الى كل مخلوق و يقال يارحيم الآخرة لان كمية آثار رحمته فى الآخر ليس مثل كميتها فى الدنيا لانها تختص بالمؤمن فى الآخرة وان نظر الى ان زيادة المعنى فى رحمن باعتبار الكيفية يقال يارحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا اى يامن قويت وجلت آثار رحمته فى الدارين ولا يقال يارحمن الدنيا بل يقال يارحيم الدنيا لان النعم الدنيوية منها جليلة وحقيرة (قوله وانما قدم) جواب عما يقال لما كان الرحمن ابلغ من الرحيم كان ينبغى ان يقدم الرحيم ليظهر فائدة ذكر الرحمن بعده لانه لما كان ابلغ من الرحيم كان مشتملا على معنى

وانما قدم والقياس يقتضى الترقى من الادنى الى الاعلى لتقدم رحمة الدنيا ولانه صار كالعلم من حيث انه لا يوصف به غيره لان معناه المنعم الحقيقى البالغ فى الرحمة غايتها وذلك لا يصدق على غيره لان من عداه فهو مستعيض بلطفه وانعامه يريد به جزيل ثواب او جميل ثناء او يزيح انفة الخسية او حب المال عن القلب

الرحيم مع زيادة فيفيد ذكره بعد ذكر الرحيم وأما اذا قدم الابلغ فلا يكون لذكر الادنى بعده فائدة فما وجه تقديم الابلغ ههنا واجاب عنه باربعة اوجه تقرير الوجه الاول ان ابلغية الرحمن باعتبار الكمية ودلالته على كثرة آثار رحمته فتكون الرحمة المدلول عليها بلفظ الرحمن هي الرحمة الدنيوية وهي متقدمة في الوجود على الرحمة الاخروية فناسب ان يقدم اللفظ الدال عليها في الذكر ايضا وتقرير الوجه الثاني ان الرحمن من حيث انه لايوصف به غيره تعالى صار كالعلم المختص بذاته تعالى فناسب ان يقارن ذكره بذكر لفظ الجلالة الذي هو علم بخلاف الرحيم فانه يوصف به غيره تعالى وانما قلنا ان الرحمن لايوصف به غيره تعالى لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وكونه منعما حقيقيا اشارة الى ان اتصافه تعالى بهذه الصفة اتصاف حقيقي بحيث لايشوبه شائبة تجوز وتوسط غير وكونه بالغا في الرحمة غايتها اشارة الى انه انما ينعم على عباده بمجرد الرحمة والعناية للمحتاج بقضاء حاجته وانه لايستعيض اى لايطلب عوضا بوجه ما من المنعم عليه بمقابلة لطفه وانعامه فان الباء في قوله بلطفه و انعامه للمقابلة وذلك العوض اما جلب نفع اودفع ضر واشار الى الاول بقوله يريد به جزيل ثواب من الحق تعالى في العقبى اوجميل ثناء من الخلق في الدنيا واشار الى الثاني بقوله او يزيح اى يزيل انفة الخسة اى عارها والاستنكاف عنها فان من يمسك ماله عن فقير يستحقه بعد خسيسا فيعطيه استنكافا عن معرة الخسة وفي بعض النسخ أو يزيح رقة الجنسية اى يزيل بانعامه الرقة العارضة على قلبه المقتضية للاضطراب الناشئ عن التجانس بينه وبين المنعم عليه ولايخفى ان الرحمة بهذا المعنى مختص به تعالى لايوصف به غيره ضرورة ان الرحمة البالغة الى هذه الغاية غير متحققة فيما عداه تعالى لانهم لايقدرون على شئ من هذه النعم الجسام وان قدروا على شئ مما يسمى لطفا وانعاما فلا يكون صدور ذلك منهم على طريق الالطف ومحض الجود والكرم بلا طلب عوض في مقابله **(قوله ثم انه كالواسطة في ذلك)** اى ثم ان من عداه تعالى من المنعمين بكسر العين ليس منعما حقيقيا بما انعم به بل المنعم الحقيقي بذلك هو الله تعالى وان من عداه تعالى كالواسطة في وصول نعم الله تعالى على المنعم عليهم ألا يرى ان ذات تلك النعم اى ماهيتها وحقيقتها والوجود العارض لها و القدرة الى ايصالها الى مستحقها وان لم تكن مؤثرة حقيقة فانها قدرة كاسبة خلقها الله تعالى في العبد وكذا الداعية التى حملته على ايصالها اليه وكذا تمكن المنعم عليه بتلك النعم والقوى الظاهرة والباطنة التى بها يتمكن من الانتفاع بها كل ذلك من خلقه تعالى لايقدر عليها احد غيره فثبت بذلك انه لايصدق المنعم الحقيقي على غيره تعالى **(قوله ولان الرحمن لما دل على جلائل النعم واصولها)** بناء على ان ابلغيتها من الرحيم باعتبار الكيفية والمقصود بالقصد الاولى في مقام التعريض لعظمة الله تعالى وكبريائه

ثم انه كالواسطة في ذلك لان ذات النعم ووجودها والقدرة على ايصالها والداعية الباعثة عليه و التمكن من الانتفاع بها والقوى التى بها يحصل الانتفاع الى غير ذلك من خلقه تعالى لايقدر عليها احد غيره ولان الرحمن لما دل على جلائل النعم واصولها ذكر الرحيم ليتناول ماخرج منها فيكون كالتتمة والرديف له

توصيفه تعالى بكونه منعما بجلائل النعم وعظائمها دون دقائقها ولطائفها واقتضى
ذلك ان يبتدأ بوصفه تعالى بالرحمن الذي يدل على كونه منعما بجلائل النعم واصولها
الا ان توصيفه تعالى بذلك لايفيد وصفه تعالى بكونه منعما بدقايق النعم ولطائفها
لان كل واحد من جلائل النعم ودقايقها نوع مباين للاخر فوصفه تعالى بكونه منعما
بجلائل النعم لايدل على كونه منعما لدقائقها فاحتمل ان يتوهم ان دقائق النعم لدناءتها
بالنسبة الى جلائلها لايطلب من جنابه تعالى ولاينبغى ان يتوجه لطلبها الى بابه
فوجب ان يتقدم وصفه تعالى بالرحمن لكون تقديمه انسب بمقام توصيفه تعالى بكمال
العظمة والكبرياء ثم يوصف بكونه رحيما ليكون كالتتمة لما قبله ويدل على انه تعالى
مولى النعم كلها ظاهرها وباطنها جلائلها ودقائقها حتى لايتوهم ان دقايق النعم مما لا
يلتفت اليها ولايسأل منه تعالى استحياء منه تعالى وزعما ان الحاجة اليسيرة لايسأل الا
من منعم يسير القدر فالله تعالى لما اتبع الرحمن بالرحيم فكانه قال ياعبدى كما علمتنى
رحمانا فتطلب منى عظايم مهماتك فاعلم ايضا انى رحيم فاطلب منى دقائقها ايضا
وقد ورد فى الاخبار ان الله تعالى قال لموسى عليه الصلاة والسلام ياموسى سل كل
حاجتك منى حتى ملح طعامك وشسع نعلك (**قوله** او للمحافظة على رؤس الآى)
هذا مبنى على كون التسمية آية من الفاتحة والمراد برؤس الآى اواخرها متصفة بهيئة
مخصوصة وصيغة معينة وهى كون حرفها الاخير بعد الياء الساكنة مثل رب العالمين ويوم
الدين ونستعين دون الحروف الاخيرة منها لان الحرف الاخير فى بعضها ميم وفى بعضها نون
فلاتوافق فيها (**قوله** والاظهر انه غير منصرف) اختلف النحويون فى شرط
منع صرف فعلان اذا كان صفة فمنهم من قال ان شرطه وجود فعلى وقيل انتفاء
فعلانة وهذا القول اولى لان مقصود كل فريق من اشتراط ماشرطوه افادة ان يكون فعلان
غير قابل للتاء لتحقق مشابهته بنحو حمراء فى ذلك اى فى عدم قبول تاء التأنيث فانهم اتفقوا على
ان تأثير الالف والنون فى منع الصرف مشابهتهما لالف التأنيث الممدودة فى عدم قبول التاء
فظهر بذلك ان الشرط قصدا انتفاء فعلانة واما وجود فعلى فانما جعل شرطا لاستلزامه انتفاء
فعلانة لان كل مايجئ منه فعلى فان مؤنثه لايجئ فعلانة فى لغة العرب فمن شرط فى منع
صرف فعلان انتفاء فعلانة لم يصرف رحمن لتحقق الشرط فيه ومن شرط وجود
فعلى صرفه لعدم مجئ فعلى منه فينبغى ان يكون رحمن منصرفا وغير منصرف معا
لانتفاء شرط منع صرفه على احد القولين وهو وجود فعلى ووجوده على القول الآخر وهو
انتفاء فعلانة ومعلوم ان اعتبار الحكمين المتضادين فى كلمة واحدة غير معقول فوجب القول
بانه اما منصرف على التعيين اوغير منصرف وقد اختار المصنف وصاحب الكشاف
كونه غير منصرف وان حظر اى منع اختصاصه به تعالى ان يكون له مؤنث على فعلى
اوفعلانة حتى يقال امتنع صرفه لوجود شرط منع صرفه وهو انتفاء فعلانة او يحكم

او للمحافظة على
رؤس الآى

والاظهر انه غير منصرف
وان حظر اختصاصه
بالله تعالى ان يكون له
مؤنث على فعلى
اوفعلانة الحاقا له بالاغلب
فى بابه وانما خص
التسمية بهذه الاسماء
ليعلم العارف ان المستحق
لان يستعان به

بانه منصرف لانتفاء شرط منع صرفه وهو وجود فعلى فلو وجد شرط منع صرفه على مذهب والثنى على آخر تعارضا وتساقطا فوجب ان يصار فى تعيين حكمه الى طريق آخر وهو الحاقه بما هو الاغلب فى بابه وهو فعلان صفة فان الاغلب فيه منع الصرف كما فى عطشان وغرثان وسكران فان الاصل عند اشتباه حكم كلمة الحاقها بالاعم الاغلب فى بابه كما فى لفظ رحمن فانه لاسبيل لنا الى ان نقول انه غير منصرف لوجود شرطه وهو انتفاء فعلانة لان عندنا ما يعارضه و يقتضى انصرافه وهو انتفاء شرط منع صرفه الذى هو وجود فعلى فلما حظر اختصاص هذا اللفظ بالله تعالى ان يكون له مؤنث على فعلى او فعلانة وجب حمله على ما هو الاكثر فى بابه لان الحاق الفرد بالاعم الاغلب اولى عند الاشتباه فى حكمه فحكمه بمنع صرفه بقياسه على نحو عطشان وغرثان (قوله فى مجامع الامور) اى فى جميعها فان المجامع جمع مجموع والمولى بضم الميم المعطى (قوله فيتوجه) عطف على قوله يعلم والشر اشر النفس والاتصال الواحدة شرشرة بالفتح يقال القى عليه شراشره اى نفسه حرصا ومحبة (قوله لان يستعان به) اشارة الى رجحان كون الباء للاستعانة بان يشبه اسمه تعالى بما هو الآلة للفعل المشروع فيه من حيث ان ذلك الفعل لايتم ولايعتدبه شرعا مالم يصدر باسمه تعالى وان جاز كونها للملابسة على وجه التبرك به والوجه فى كون تخصيص التسمية بالاسماء المذكورة وسيلة الى علم العارف بما ذكره هو ما اشتهر من ان تعليق الحكم بالمشتق يفيد علية المأخذ لذلك الحكم فلما علق حكم الاستعانة بالله الرحمن الرحيم فقد علم العارف ان الاستعانة بمسمى هذه الاسماء الشريفة انما هى لكونه معبودا حقيقيا موليا للنعم كلها اه (قوله و يشغل سره بذكره) اى و يجعله مشغولا بذكره و بالا ستمداديه (قوله عن غيره) متعلق بيشغل (قوله الحمد هو الثناء) اشارة به الى ان مورد الحمد خاص وهو اللسان وحده لان الثناء هو الذكر بالخير فلا يكون الا باللسان وقوله على الجميل الاختيارى مطلقا اى سواء كان ذلك الجميل من قبيل الفضائل المختصة بالمحمود له كعلمه وكرمه او من قبيل الفواضل المتعدية الى الحامد كالانعام اشارة به الى ان متعلق الحمد خاص وهو الجميل الاختيارى بالنسبة الى متعلق المدح فان المدح يكون بمقابلة الجميل الغير الاختيارى ايضا حيث يقال مدحته على حسنه ولا يقال حمدته على حسنه فيكون الحمد اخص مطلقا من المدح لان كل حمد مدح من غير عكس (قوله من نعمة اوغيرها) تقديره من نعام نعمة لان نفس النعمة ليست من الامور الاختيارية فان قيل تقييد الجميل لمحمود عليه بكونه اختياريا يقتضى ان لايحمد الله تعالى بمقابلة صفاته الذاتية كالقدرة والارادة والعلم والحياة لانها ليست باختيارية مع انه تعالى يحمد عليها فيقال احمد الله على عظمة جلاله وعلى وحدانيته اجيب اولا بمنع

فى مجامع الامور هو المولى المولود الحقيق الذى هو مولى النعم كلها عاجلها وآجلها جليلها وحقيرها فيتوجه بشراشره الى جناب القدس ويتمسك بحبل التوفيق ويشغل سره بذكره والاستمداد به عن غيره (الحمد لله) الحمد هو الثناء على الجميل الا ختيارى من نعمة اوغير ها والمدح هو الثناء على الجميل مطلقا تقول حمدت زيدا على علمه وكرمه ولاتقول حمدته على حسنه بل مدحته

كون الثناء الواقع بمقابلتها حمدا بل هو مدح واطلاق الحمد عليه من قبيل ذكر الخاص وارادة العام فانه تعالى كما يمدح على صفات فعله كالخلق والترزيق يمدح ايضا على صفات ذاته كالعلم والقدرة ولا يحمد الا على صفات فعله وثانيا بتسليم كونه حمدا بناء على جعل الصفات المذكورة بمنزلة افعال اختيارية لذات الواجب اما لكون ذاته كافية فيها اولكونها مبادى الافعال الجميلة الاختيارية ويجوز ان يقال المراد بكون المحمود عليه امرا اختياريا ان يكون للاختيار مدخل فى تحققه فى بعض المواد وان لم يتحقق بالاختيار فى المواد الاخر فيكون قوله هو الثناء على الجميل الاختيارى بمعنى على الجميل الذى من شأنه ان يحصل بالاختيار وان لم يكن اختياريا فى جميع الصور ويؤيد هذا الاحتمال قول المصنف تقول حمدت زيدا على علمه وكرمه فانه تصريح بان كل واحد من العلم والكرم جميل اختيارى بناء على حصوله بالاختيار فى بعض الصور مع ان العلم كيفية انفعالية فائضة من فضل الله تعالى وليس من الافعال الاختيارية للنفس وكذا الكرم فانه صفة غريزية جبل عليها الانسان لا اختيار له فيها وان كان طريق حصول العلم وسبب فيضانه من المبدأ اختياريا وكان آثار الكرم وثمراته اختياريا فان قيل اذا اعتبر فى مفهوم الحمد كونه فى مقابلة الجميل الاختيارى لم يستقم ما اشتهر بين العلماء من انه تعالى كما يستحق الحمد لافضاله يستحق ايضا لذاته قلنا معنى استحقاقه لذاته استحقاقه لذاته المستجمعة لجميع صفاته الذاتية والفعلية فيرجع المعنى الى انه تعالى يستحق الحمد لجميع صفاته الحسنى فان ذاته تعالى لما كان كافيا فى اتصافه بها صار استحقاقه الحمد لها بمنزلة استحقاقه اياه لذاته والمشهور فى تعريف الحمد انه هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم الا ان المصنف لما عدل عن الوصف الى الثنا استغنى عن التقييد بقوله على جهة التعظيم لان الثناء لا يكون الا على جهة التعظيم لان ما لا يكون على جهة التعظيم استهزاء ولا يطلق عليه الثناء فقوله هو الثناء على الجميل الاختيارى يقتضى ان لا يتحقق الحمد الا بمحمود به وهو ما اثنى به من محاسن المحمود سواء كان اختياريا او غيره وان لا يتحقق ايضا الا بمحمود عليه وهو الجميل الاختيارى سواء كان انعاما اوغيره وهو ظاهر فيما اذا وصف المنعم بصفات حسنة لاجل انعامه فان تلك الصفات محمود بها والانعام محمود عليه واما اذا وصف المنعم بانعامه اوالشجاع بشجاعته فانه حمد بلا شبهة مع ان تحقق المحمود به والمحمود عليه هنا ليس بواضح وينبغى ان يعلم ان الانعام من حيث انه كان الوصف به محمودا به ومن حيث قيامه بمحله محمودا عليه وكذا الحال فى وصف الشجاع بشجاعته لكن الشجاعة انما تكون محمودا عليها باعتبار دلالتها على الافعال الجميلة الاختيارية والا فهى ملكة نفسانية غير اختيارية (**قوله** وقيل هما اخوان) عطف على ما سبق من تعريفى الحمد والمدح من حيث المعنى فانه فهم منهما ان الحمد اخص مطلقا من المدح فعطف على هذا المفهوم ما قيل من انهما

وقيل هما اخوان

والشكر في مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا قال افادتكم النعماء مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا فهو اعم منهما من وجه واخص من وجه آخر

اخوان اي مترادفان فان المراد باخوتهما ترادفهما كما صرح به الشريف المحقق رحمه الله تعالى ويدل عليه ما ذكره صاحب الكشاف في الفائق من قوله الحمد هو المدح والوصف بالجميل والظاهر ان ترادفهما مبني على ان لا يعتبر في الجميل المحمود عليه كونه اختياريا كما لم يعتبر ذلك في الجميل الممدوح عليه الا ان النحرير التفتازاني رحمه الله ذكر في حاشيته على الكشاف ان الزمخشري اراد باخوتهما تلاقيهما في الاشتقاق الكبير لا الترادف بناء على انه شاع في كتبه ان المراد بكون اللفظين اخوين ان يكون بينهما اشتقاق كبير بان يشتركا في الحروف الاصول من غير ترتيب كالحمد والمدح والجذب والجبذ واكبر بان يشتركا في اكثر الحروف فقط كالفلق والفلج والفلذ مع اتحاد في المعنى كما بين الاولين فان معناهما الشق او تناسب كما بين احد الاولين والثالث فان الفلذ بمعنى القطع وهو يناسب الشق فظهر ان قوله الحمد والمدح اخوان لا يتعين ان يكون مراده به كونهما مترادفين لكن سوق كلامه ههنا وصريح كلام الفائق يدلان على ان اراده به ترادفهما ويدل عليه ايضا قول المصنف فيما بعد والذم نقيض الحمد مع ان المشهور ان الذم نقيض المدح ووجه دلالته على ذلك ان الحمد والمدح لو لم يكونا مترادفين لما كان نقيض احدهما نقيضا للآخر (**قوله** والشكر في مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا) العطف بالواو يشعر بان المراد بالشكر المعرف ههنا هو الشكر الاصطلاحي وهو صرف العبد جميع ما انعم الله به واولاه الى ما خلق لاجله والشكر بهذا المعنى مجموع مركب من مجموع الافعال الواردة من الموارد الثلاثة التي هي اللسان والقلب وسائر الجوارح فيكون ما صدر من احد هذه الموارد جزأ من حقيقة الشكر لا جزئيا لها لعدم صدق المجموع المركب على شيء من اجزائه الا ان ما فرعه على هذا التعريف وهو قوله فهو اعم منهما من وجه واخص من وجه آخر يقتضي ان يكون المراد بالشكر المعرف الشكر اللغوي المعرف بانه فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما وهذا التعريف يصدق على كل واحد من فعل اللسان وفعل القلب وفعل سائر الجوارح فيكون كل واحد منهما جزئيا من جزئيات الشكر اللغوي واما قلنا انه يقتضي ذلك لان العموم والخصوص المذكورين يقتضي التصادق من الطرفين والشكر بمعنى المجموع المركب لا يصدق على الحمد الذي هو فعل اللسان وحده فوجب ان تكون الواو العاطفة في قوله وعملا واعتقادا بمعنى او الفاصلة مثلها في قولهم الكلمة اسم وفعل وحرف لا مثلها في قولهم السكنجبين خل وعسل فيكون الثناء باللسان بمقابلة الانعام مادة لاجتماع الحمد والشكر اللغويين لصدق كل واحد منهما عليه صدق الكلي على جزئياته ويكون الثناء باللسان بمقابلة الفضيلة المختصة بالمثني عليه مادة تحقق الحمد بدون الشكر ويكون الفعل الصادر من الجنان او الجوارح على وجه تعظيم المنعم بمقابلة انعامه مادة تحقق الشكر بدون الحمد فحاصل تعريف الشكر

الله يجعل افعال الموارد الثلاثة مقابلا للنعمة واقعة بازائها جزاء لها متفرعا عليها والمقصود بيان ان ما وقع بازآء النعمة من الافعال الواردة عن الموارد الثلاثة تعظيما للنعم جزآء لنعمته يطلق عليه الشكر مع قطع النظر عن كون الفعل الواقع بازائها واقعا عن جميع الموارد المذكورة او عن بعضها و يدل عليه ايراد البيت المذكور عقيب التعريف فان خلاصة معناه ان نعمك الواصلة الي اقتضت ان اعظمك بهذه الموارد كلها او بعضها فهو استشهاد معنوي على ان الشكر يطلق على افعال الموارد الثلاثة بناء على انه جعلها بازاء النعمة على ان تكون جزآء لها متفرعا عليها ومن المعلوم ان كل ما هو جزآء للنعمة عرفا يطلق عليه الشكر لغة فلما كان المقصود من ايراد البيت الاستشهاد على ان لفظ الشكر يطلق على ما ذكر من افعال الموارد المذكورة لم يبق وجه لان يقال المقصود من ايرادها مجرد التمثيل لجمع شعب الشكر لان قضية التتبع لم يذكر بعد ثم انه لما بين ان لفظ الشكر يطلق على الامور المذكورة فرع عليه قوله فهو اعم منهما من وجه واخص من آخر (**قوله ولما كان الحمد من شعب الشكر**) اى من اقسامه وفروعه جعل الاقسام شعبا تشبيها بشعب الشجرة وقوله من شعب الشكر خبر كان واشيع خبر بعد خبر او الاول حال او صفة والثاني هو الخبر ولفظ اشيع افعل تفضيل بني من المزيد فيه وهو من النوادر والمعنى اشد اشتهارا واظهر للنعمة (**قوله وادل على مكانها**) اى على تحقق النعمة وثبوتها وعطفه على ما قبله للتفسير وانما كان الحمد اشيع للنعمة لانه يكون باللسان وحده ومن المعلوم ان فعل اللسان المنبئ عن تعظيم المنعم لكونه ظاهرا محسوسا اظهر دلالة على المراد بالنسبة الى دلالة الاعتقاد لخفائه واحتجابه والى دلالة افعال الجوارح لاحتمال ان يكون وقوعها لامر آخر غير تعظيم المنعم فان خدمة المنعم بالجوارح لا يتعين كونها متفرعة على نعمة الواصلة منه اليه جزآء لها بل يحتمل ان تكون لغرض آخر بخلاف فعل اللسان فانه ظاهر بنفسه مظهر للمعنى المراد به بحيث ليس فيه احتمال غير المراد فيكون الحمد اظهر اقسام الشكر في الدلالة على تعظيم المنعم واظهار نعمته والاذآب الانتصاب يقال ذأب فلان في عمله اى جد وتعب (**قوله جعل رأس الشكر والعمدة فيه**) وهو اشارة الى جواب سؤال يرد على قوله ان الشكر اعم من الحمد والمدح من وجه وتقرير السؤال ان العموم من وجه بين الشيئين يستلزم صدق كل منهما على الآخر من وجه وقوله عليه الصلاة والسلام الحمد رأس الشكر يدل على ان الحمد جزء من الشكر غير محمول عليه فلا يتصور التصادق والعموم من وجه بينهما وكذا قوله عليه الصلاة والسلام ما شكر الله عبد لم يحمده فانه يدل على ان انتفاء الحمد يستلزم انتفاء الشكر ينافي ان تكون النسبة بينهما العموم من وجه ضرورة ان انتفاء الاعم من وجه لا يستلزم انتفاء الاخص من وجه فينبغي ان يكون الحمد اعم مطلقا من الشكر او مساويا له ومحصول الجواب ان ما ذكر من السؤال انما يرد على تقدير

ولما كان الحمد من شعب الشكر اشيع للنعمة وادل على مكانها لخفاء الاعتقاد وما في آداب الجوارح من الاحتمال جعل رأس الشكر والعمدة فيه فقال عليه الصلاة والسلام الحمد رأس الشكر ما شكر الله من لم يحمده

والذم نقيض الحمد والكفران نقيض الشكر ورفعه بالابتدآء وخبره لله واصله النصب وقد قرئ به

واىما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته له دون تجدده وحدوثه وهو من المصادر التى تنصب بافعال مضمرة

أن يكون المراد بقوله عليه الصلاة والسلام الحمد رأس الشكر انه جزء من الشكر حقيقة وليس كذلك بل هو كلام ادعائى وارد على طريق التشبيه البليغ وذلك ان الحمد الذى هو من شعب الشكر باعتبار وقوعه فى مقابلة النعمة لما كان اجل اقسام الشكر وادلها على القيد الذى هو مناط تحقق الشكر صار بذلك كانه جزء من الشكر بل اجل اجزآئه حتى اذا فقدكان ماعداه من اقسام الشكر بمنزلة العدم (قوله والذم نقيض الحمد) اى مقابله وذلك لما مر من ان الحمد هو الثناء بذكر المحاسن فيقابل الذم الذى هو ذكر القبايح وكذا الكفران نقيض الشكر اى مقابله لان الشكر هو اظهار النعمة باتيان الفعل الدال على تعظيم المنعم فيقابله الكفران الذى هو ستر النعمة واخفاءها باتيان مايضاد تعظيم منعمها اما باللسان او بالجنان او بالجوارح كما فى الشكر بعد ان يكون اتيان ذلك بمقابلة النعمة (قوله ورفعه بالابتدآء) ذكره مع ظهوره ليفرع عليه قوله واصله النصب اى باضمار فعله تقديره نحمد لله الحمد ليوافق قوله اياك نعبد فى كون الجملة فعلية والنون فيهما نون جماعة المتكلمين لانه مقول على السنة العباد لا للتعظيم لان المقام مقام التعظيم واظهار العبودية والتذلل والاستعانة (قوله وقد قرئ به) اى قرئ شاذا بنصب الدال من الحمد على انه مفعول مطلق حذف عامله وناب المصدر منابه كما فى قوله حمدا وشكرا ويحتمل ان يكون انتصابه على انه مفعول به اى اقرأ الحمد او اتلو الحمد والاول اولى لانه حينئذ تتحقق الدلالة اللفظية على المحذوف وقرآءة الرفع اولى من قرآءة النصب لان الرفع فى باب المصادر التى اصلها النيابة عن افعالها يدل على الثبوت والاستقرار بخلاف النصب فانه يدل على التجدد والحدوث المستفاد من عامله الذى هو الفعل فانه موضوع للدلالة عليه بخلاف الجملة الاسمية فانها موضوعة للدلالة على مجرد الثبوت العارى عن قيد التجدد والحدوث فناسب ان يقصد بها الدوام والثبات بقرينة المقام ومعونته فان قيل قد تقرر فى موضعه ان الجملة الاسمية انما تفيد الدوام والثبات ولو بالقرينة اذا لم يكن خبرها فعلا والخبر ههنا فعل عند البصريين اجيب بان المختار ههنا مذهب الكوفيين وهو تقدير اسم الفاعل ولو سلم فما تقرر انما هو فيما اذا كان الخبر فعلا صريحا نحو زيد قام والفرق بينه وبين المقدر بين فظهر ان الثبوت يستفاد من الرفع واخراج الكلام على صورة الاسمية واما عموم الحمد فانما يستفاد من لام الاستغراق الداخل عليه لا من مجرد العدول الى الرفع والمعنى عدل عنه الى الرفع ليدل على ثبات الحمد الملحوظ على وجه العموم لكونه محلى بلام الاستغراق فان الجملة الاسمية موضوعة للدلالة على مجرد ثبوت المسند للمسند اليه مع قطع النظر عن كون ذلك الثبوت بطريق التجدد والحدوث او بطريق الدوام والثبات ولا يقصد بها الدوام والثبات الا بقرينة المقام ومعونته وكذا لا يستفاد منها عموم المسند الا بواسطة

اللام الداخلة عليه وثبات الحمد العام المستغرق لجميع افراده لله تعالى انما يحصل بالعدول الى رفع الحمد المحلى بلام الاستغراق (قوله لاتكاد تستعمل معهـا) من تمام صلة التى اى من المصادر التى لاتكاد تستعمل تلك المصادر مع افعالها نحو شكرا وكفرا وسقيا وعجبا وغير ذلك وذلك لانهم لما نزلوا المصادر منزلة افعالها لفظا وسدّوا بها مسدّها معنى حيث اكتفوا بدلالة معانى المصادر على معانى افعالها انتفت الحاجة الى ذكر الافعال بما ناب منابها لفظا ومعنى فلذلك كان استعمالها مع تلك المصادر كالشريعة المنسوخة (قوله والتعريف فيه للجنس) ولايجوز كونه للعهد الخارجى اذلم يقصد به حصة معينة منه ولاللعهد الذهنى لان اللام اذا قصد به الاشارة الى المسمى من حيث وجوده فى ضمن الافراد بقرينة كون ماثبت له من الحكم ثابتاله باعتبار تحققه فى ضمن الفرد انما يكون للعهد الذهنى اذا وجدت قرينة تدل على ان المقصود الاشارة الى المسمى من حيث وجوده فى ضمن بعض الافراد لافى ضمن جميعها ولم توجد ههنا قرينة البعضية فهو اما للجنس اوللاستغراق فان كان للجنس فاللام الجارة فى لله تفيد اختصاص جنس الحمد به تعالى فاختصاص الجنس يستلزم اختصاص جميع الافراد لانه لوثبت فرد من الحمد لغيره تعالى لثبت الجنس فى ضمنه لذلك الغير وهو ينافى اختصاص الجنس به تعالى (قوله ومعناه) اى معنى تعريف جنس الحمد فسر تعريفه بالاشارة اليه لما تقرر من ان التعريف هو الاشارة الى المعين باعتبار تعينه وحضوره فى علم السامع (قوله اذ الحمد فى الحقيقة كله له) لم يذكر علة كون التعريف فيه للجنس وذكر علة كونه للاستغراق لان كون اللام لتعريف الجنس معنى اصلى لها يكفى فى فهمه منها مجرد العلم بالوضع فان اللام موضوعة للتعريف والاشارة والاسم موضوع لمفهوم المسمى وحقيقته فالاسم المعرف باللام يدل بمجرد الوضع على تعريف نفس حقيقة المسمى والاشارة اليها بخلاف دلالته على الاستغراق فانه لايكفى فيها مجرد العلم بالوضع بل لابد معه من قرينة خارجة هى دلالة الحال اوالمقال فلذلك علل افادتها للاستغراق بدلالة الحال بان قال الحمد لايكون الا بمقابلة ماهو جميل وخير وكل ذلك لايكون الا من الله تعالى بوسط او بغير وسط فكل فرد من افراد الحمد لايكون الا لله تعالى فان قيل اذا كان ذلك بوسط فذلك الوسط يستحق ايضا الحمد فلايكون كله له تعالى اجيب بان قول المصنف فى الحقيقة اشارة الى دفعه فان ذلك الوسط وان استحق الحمد بوصول النعمة الى المنعم عليه من يده الا ان ذلك الحمد فى الحقيقة راجع اليه تعالى باعتبار انه تعالى هو الذى اقدر ذلك الوسط ومكنه على توسطه فى ذلك (قوله وفيه اشعار) اى فى قوله تعالى الحمد لله اشعار بانه تعالى حى قادر مريد عالم اذ الحمد لايستحقه الا من هذا شأنه وذلك لان الحمد لايستحقه الا فاعل مختار صدر عنه فعل جميل باختياره والفعل الاختيارى لايصدر الا ممن اتصف بتلك الصفات وقرأ الحسن البصرى

لاتكاد تستعمل معها والتعريف فيه للجنس ومعناه الاشارة الى مايعرفه كل احد ان الحمد ماهو والاستغراق اذ الحمد فى الحقيقة كله له اذ مامن خير الا وهو موليه بوسط او بغير وسط كما قال ومابكم من نعمة فمن الله وفيه اشعار بانه تعالى حى قادر مريد عالم اذ الحمد لايستحقه الا من كان هذا شأنه وقرى الحمد لله باتباع الدال اللام وبالعكس تنزيلا لهما من حيث انهما يستعملان معا منزلة كلمة واحدة (رب العالمين)

الحمدلله بكسر الدال اتباعا للام وقرأ ابراهيم بن ابي عبلة لله بضم اللام الجارة اتباعا
للدال المرفوعة وانما جاز ذلك والحال ان الاتباع لايكون الا في كلمة واحدة تنزيلا
لهما منزلة كلمة واحدة من حيث انهما تستعملان معا (**قوله** الرب في الاصل مصدر
بمعنى التربية) اى مترادفان قال الجوهرى رب فلان ولده يربه ربا وربيه تربيبا
بمعنى رباه تربية والمربوب المربى والمصدر وان كان اسم معنى حقه ان لايطلق على
الذات الا انه اطلق ههنا على الذات لقصد المبالغة في اتصافه به مثل رجل
صوم ورجل عدل اى صائم وعادل (**قوله** وقيل هو نعت) اى قيل انه صفة
مشبهة من فعل متعد اخذ منه بعد جعله لازما بنقله الى فعل بضم العين الحاقا له
بالغرائز التي منها تؤخذ امثال هذه الصيغة ولما كان مجئ الصفة على فعل من باب
فعل يفعل بفتح العين في الماضي وضمها في الغابر نادرا غريبا استشهد له فقال
كقولك نم الحديث ينمه فهو نم اى نمام وقتات ونم الحديث وقته نشره ولابد في مجئ
الصفة منه على نم من نقله الى فعل ايضا لانه متعد مثل ربه (**قوله** ثم سمى به المالك)
اى بعدما كان في الاصل مصدرا اوصف به للمبالغة اونعتا بمعنى المربى سمى به المالك ومنه قول
صفوان لابي سفيان حين رأى انهزام المسلمين في اول القتال فاستبشر وقال غلبت والله
هوازن وكان صفوان بن امية عنده فلما سمع ذلك من ابي سفيان رد عليه قائلا بفيك
الكثكث لان يربني رجل من قريش احب الى من ان يربني رجل من هوازن والكثكث
بكسر الكافين وضمهما فتات الحجارة والتراب وقوله يربني يملكني ويكون مالكا يقال
ربه اى كان مالكا له كما يقال ساده بمعنى كان سيدا له واراد برجل من قريش محمدا صلى
الله عليه وسلم وبرجل من هوازن رئيسهم مالك بن عوف ولايطلق لفظ الرب على غيره
تعالى الا مقيدا بالاضافة كقوله تعالى حكاية عن يوسف عليه الصلاة والسلام انه قال حين
جاءه الرسول من قبل ملك مصر ليخلصه عن السجن ارجع الى ربك واراد به ملك
مصر وقال ايضا للذى ظن انه ينجو من السجن من الفتيين اللذين دخلا معه السجن
اما احدكما فيسقى ربه خمرا ثم قال له اذكرني عند ربك وقد تقرر ان ماثبت في الشرائع
السابقة شريعة لنا اذا قصه الله تعالى اورسوله من غير انكار (**قوله** والعالم اسم لما
يعلم به) يعنى انه مشتق من العلم لامن العلامة لكنه ليس بصفة بل هو اسم لما يحصل به
العلم بالشئ اى شئ كان اى صانعا كان اوغيره كالخاتم اسم لما يختم به والقالب اسم
لما يقلب به والطابع لما يطبع به ثم كثر استعماله فيما يعلم به الصانع خاصة فيكون مفهوم
العالم من حيث هو اى غير مقيد بشئ من القيود التي تخصصه بشئ مما تحته من الاجناس
وافرادها كليا متناولا لجميع ماسوى الله تعالى من اجناس الممكنات وانواعها واشخاصها
من حيث ان وجود كل واحد منها يدل على وجوده تعالى قوله وهو كل ماسواه من
الجواهر والاعراض ظاهر العبارة يوهم ان العالم اسم لمجموع ماسوى الله تعالى من

الرب في الاصل مصدر بمعنى التربية وهي تبليغ الشئ الى كماله شيأ فشيأ ثم وصف به للمبالغة كالصوم والعدل وقيل هو نعت من ربه يربه فهو رب كقولك نم ينم فهو نم

سمى به المالك لانه يحفظ ما يملكه ويربيه ولا يطلق على غيره تعالى الا مقيدا كقوله تعالى ارجع الى ربك والعالم اسم لما يعلم به كالخاتم والقالب غلب فيما يعلم به الصانع وكل ماسواه من الجواهر والاعراض فانها لامكانها وافتقارها الى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوده وانما جمعه ليشمل ما تحته من الاجناس المختلفة

اجناس الممكنات بحيث لايكون كليا مقولا على افراده بل يكون امرا واحدا مركبا من الاجزاء وليس كذلك لانه لوكان كذلك لامتنع جمعه لان الجمع يطلق على آحاد متعددة مما يسمى بمفرده ولاتعدد فى ذلك المجموع بل المراد ان العالم لما صار بطريق الغلبة اسما لمايعلم به الصانع خاصة كان كليا متناولا لكل واحد مما تحته من اجناس الممكنات من الجواهر والاعراض بحيث يصح اطلاقه منكرا على كل جنس منها على سبيل البدل بناء على ان مدلول النكرة هو الفرد المنتشر فيقال عالم الافلاك وعالم العناصر وعالم النبات وعالم الحيوان وعالم الاعراض فهو اسم للقدر المشترك بين اجناس مايعلم منه الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها ايضا باعتبار ان مجموع الاجناس الممكنة من جملة افراد مايعلم به الصانع الاانه منكر لايطلق على الفرد من الجنس المسمى به كزيد مثلا فلايقال انه عالم من حيث انه موضوع للاجناس التى يعلم به الصانع ولايطلق على فرد جنس واحد بخلاف مااذا عرف فانه حينئذ كما يستغرق الاجناس التى تسمى به يستغرق ايضا افراد كل جنس فالعالم معرفا لماشمل الاجناس التى سميت به وافراد كل جنس ورد ان يقال ان الافراد هو الاصل والاخف وان المفرد المعرف يفيد استغراق الاجناس و الافراد معا فماالفائدة فى جمعه فاجاب عنه المصنف بقوله وانما جمعه ليشمل ماتحته من الاجناس اى ليظهر شموله لجميع افراد ماتحته من الاجناس ظهورا خاليا عن الاحتمال لاشموله للاجناس انفسها لان المقصود من توصيف ذات المحمود بكونه رب العالمين تعظيمه ببيان شمول ربوبيته لآحاد الاشياء المخلوقة كلها لالاجناسها فقط فان قيل كيف جعل الشمول فائدة الجمع والجمع انمايدل على تعدد اجناس مسماه لاعلى شمول تلك الاجناس انفسها فضلا عن شمول آحادها لان الشمول والاستغراق انماهو فائدة اللام قلنا لم يجعل الشمول فائدة نفس صيغة الجمع مع قطع النظر عن تعريفها بل جعله فائدة الجمع المعرف لان التعريف مقدم فى الاعتبار على الجمعية حتى يصح جعل رب صفة للمعرفة وهى لفظ الجلالة فكانه قيل وانما جمع العالم المعرف مع ان فائدة اسغراق الاجناس والافراد يحصل بالمفرد المعرف واجيب بان الاستغراق المذكور وان كان يحصل به الاانه ليس حصولا قطعيا خاليا عن الاحتمال فانه لوافرد معرفا باللام لاحتمل أن يتوهم ان اللام للاستغراق والمقصود استغراق افراد جنس واحد او يتوهم انها للجنس اى لحقيقة مايعلم به الصانع وهو القدر المشترك بين الاجناس فلما جمع زال كل واحد من الاحتمالين المذكورين اما زوال الثانى فظاهر لانه بعيد كل البعد ان يقصد بالجمع المعرف باللام نفس الجنس المسمى بمفرده لاستلزامه الغاء صيغة الجمع وابطال معناها واما زوال الاول فكذلك لانه لما اشير بلفظ الجمع الى تعدد الاجناس التى هى آحاد مفردة تعين ان يكون اللام لاستغراق تلك الآحاد واستغراق افراد جميعها وزال احتمال كونها لاستغراق افراد

وغلب العقلاء منهم فجمعه بالياء والنون كسائر اوصافهم

وقيل اسم وضع لذوى العلم من الملائكة والثقلين وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع وقيل عنى به الناس ههنا فان كل واحد منهم عالم من حيث انه يشتمل

جنس واحد (**قوله** وغلب العقلاء منهم) اى مما يعلم به الصانع وهو اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره أن الاسم انما يجمع بالواو والنون او بالياء والنون بشرط أن يكون صفة للعقلاء أو يكون فى حكمها وهو أعلام العقلاء اذا وقع فيه الاشتراك واحتيج الى تثنيته اوجمعه فيثنى ويجمع حينئذ بأن يؤول زيد مثلا بالمسمى بهذا اللفظ فيقال الزيدون بتأويل المسمون بزيد فيجمع بهذا الجمع لكونه فى حكم صفة العقلاء والعالم بمعنى ما يعلم به الصانع ليس بصفة لما صرح به من أنه اسم لما يعلم به فضلا عن كونه صفة العقلاء وليس ايضا من الاعلام التى هى فى حكم الصفة فلم جمع بجمع العقلاء ولم يتعرض فى الجواب لبيان وجه الوصفية فيه ولعله ادعى كونه ظاهرا غير محتاج الى البيان من حيث انه وان كان اسما الا انه يشبه الصفة من حيث كونه موضوعا للذات مع ملاحظة معنى قائم به وهو كونه بحيث يعلم به الصانع وهذا القدر من الوصفية لا يقتضى صحة جمعه بالواو والنون ولهذا لا يجمع بهما الرجل والكتاب والامام بل لابد معه من كون اللفظ مختصا بالعقلاء والعالم ليس كذلك وهو ظاهر لان بعض ما تحته من الاجناس عقلاء كالملك والانس والجن و بعضه ليس بعقلاء فلدفع هذا قال المصنف وغلب العقلاء لشرفهم وفضلهم على غير العقلاء من اجناس العالم فجمع كما يجمع اوصاف العقلاء المختصة بهم (**قوله** وقيل اسم وضع لذوى العلم) اى للقدر المشترك بين اجناس ذوى العلم وهو الملائكة والانس والجن فيطلق على كل جنس من تلك الاجناس وعلى مجموعها فلما اختص بالعقلاء جمع بالواو والنون الا ان اضافة الرب الى العالمين حينئذ توهم ان يكون ربوبيته تعالى بالنسبة الى اجناس ذوى العلم فقط مع انه رب آحاد الخلائق كلها فالمصنف اشار الى دفعه بقوله وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع اى تناول الربوبية لغير ذوى العلم وانفهامه من قوله رب العالمين ليس بطريق استعمال لفظ العالمين فيما يعم العقلاء وغيرهم حقيقة اومجازا بل بطريق انفهام المدلول الالتزامى من اللفظ المستعمل فيما وضع له فان كونه تعالى ربا ومالكا لاشرف المخلوقات وهم العقلاء يستتبع اى يستلزم ربوبيته لغيرهم والمصنف لم يرض بهذا الوجه حيث نقله بقوله وقيل لان هذه الصيغة لم تستعمل الا فيما يكون آلة بين الفاعل والمنفعل كالقالب والطابع ولم يوجد استعماله فى نفس الفاعل حيث لم يسمع ناصر وضارب ومع هذا يكون التناول حينئذ بطريق الاستتباع وعلى الاول يكون باستعمال اللفظ فيما وضع له (**قوله** وقيل عنى به الناس ههنا) اى قيل ان العالم فى الاصل اسم لما يعلم به الا ان المراد به ههنا هو الناس وحده ولعل وجه تخصيص العالمين بهم ان المقصود بالذات من التكليف بالاحكام وبيان الحلال والحرام بارسال الرسول وانزال الكتاب هو الانسان قال الله تعالى ليكون للعالمين نذيرا فانه لا يخفى ان ليس المراد بالعالمين فيه جميع المخلوقات من اولى العلم وغيرهم فالمناسب ان يراد بهم كافة الناس

على نظائر ما فى العالم الكبير من الجواهر والاعراض يعلم بها الصانع تعالى كما يعلم بما يبدعه فى العالم ولذلك سوى بين النظر فيهما وقال تعالى وفى انفسكم افلا تبصرون وقرئ رب العالمين بالنصب على المدح اوالنداء او بالفعل الذى دل عليه الحمد وفيه دليل على ان الممكنات كما هى مفتقرة الى المحدث حال حدوثها فهى مفتقرة الى المبقى حال بقائها (الرحمن الرحيم) كرره للتعليل على ما سنذكره

(مالك يوم الدين) قرأه عاصم والكسائى ويعقوب

لكونهم الاصل فى تبليغ الاحكام ويؤيده قوله تعالى حكاية عن لوط عليه السلام اتأتون الذكران من العالمين فان المراد بالعالمين فيه هو الناس فقط وهو ظاهر فيكون لفظ العالم اسم للقدر المشترك بين افراد نوع البشر لا لمجموع الافراد والا لامتنع جمعه فحينئذ يجعل كل فرد من تلك الافراد بمنزلة جنس واحد من اجناس المخلوقات اذ ما من موجود من المخلوقات الاوله مثال فى كل فرد منها فيكون جمعه باعتبار افراد نوع واحد هو الانسان لا باعتبار الاجناس ولم يرض المصنف به ايضا لان التخصيص بلا دليل يعتد به خلاف الظاهر (**قوله** على نظائر ما فى العالم) من قبيل مقابلة الجمع بالجمع لان كلمة ما فى معنى الجمع (**قوله** يعلم بهما) اى بتلك النظائر صفة لقوله نظائر ما فى العالم (**قوله** ولذلك) اى ولاشتماله على النظائر سوى بين النظر فيهما الظاهر ان يقال بين النظرين فيهما لاقتضاء كلمة بين التعدد وكانه اكتفى بالتعدد المعنوى اللازم من قوله فيهما ضرورة ان النظر فى احدهما غير النظر فى الآخر قال تعالى وفى الارض آيات للموقنين وفى انفسكم افلا تبصرون وقال تعالى سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كما ان فى الارض دلائل دالة على كمال علمه وقدرته وحكمته من كونها على هيئة الدحو واستقرارها بالجبال الراسيات واختلاف اجزائها بالخواص والكيفيات واشتمالها على انواع المعادن والحيوان والنبات وغير ذلك من الحالات فكذلك فى انفس الانسان دلائل من كونهم على هيئات لطيفة ومناظر بهية وتمكنهم من الافعال الغريبة والصنائع العجيبة والكمالات المتنوعة بالقوى المختلفة والحواس المتفرقة (**قوله** وقرئ رب العالمين بالنصب على المدح) وهو النصب على القطع من التبعية باضمار فعل لائق او على انه منادى مضاف وهو اضعف الوجوه لانه يؤدى الى الفصل بين الصفة والموصوف او على انه مفعول به لفعل مقدر يدل عليه لفظ الحمد تقديره نحمد رب العالمين وقرأ الجمهور بالجر على انه نعت لقوله لله او على انه بدل منه (**قوله** وفيه) اى وفى توصيفه تعالى بقوله تعالى رب العالمين دليل على ان الممكنات كما هى مفتقرة الى المحدث حال حدوثها فهى مفتقرة الى المبقى حال بقائها وجه دلالته على ذلك ان الرب وان كان بمعنى المالك الا ان المالك انما يقال له رب لحفظه مملوكه وتربيته اياه وحفظ المملوك وتربيته انما يكون بعد زمان حدوثه وهو زمان بقائه وابقاء الوجود الحاصل فى زمان الحدوث فيما بعده من الازمنة نوع من تربية الممكنات فلما كان تعالى رب العالمين فى زمان بقائهم لزم ان يكون مبقيا لهم ايضا لما مر من ان الابقاء ايضا من وجوه التربية (**قوله** كرره للتعليل) اى كرر نظم الرحمن الرحيم تعليلا لكونه تعالى مستحقا للحمد كما ان الواقع فى البسملة انما وقع تعليلا للاستعانة باسمه تعالى فى كون قرآءته معتدا بها شرعا وقوله على ما سنذكره وهو قوله واجرآء هذه الاوصاف على الله تعالى للدلالة على انه الحقيق

الملك لا احد احق [illegible] لا يتصف على الحقيقة [illegible] احق من ان يكون
احق منه تعالى رب الحكم [illegible] الوصف [illegible] عليه (قوله ويعضده)
اى و يقوى قرآءة مالك بالالف ويرجحها لكونه لان المالك من اظهر واستيلاء وتصرف فى
الاعيان المملوكة مطلقا او سواء كانت اهلا التكليف والاسياد كالعبيد والاماء او لم يكن
كالدواب والثياب سواء كان تصرفه فيها بالامر والنهى او بنحو البيع والاستعمال
والملك هو المتصرف بالتكليف اى بالامر والنهى فيمن يصلح لهما من اهل التكليف واعلم
ان الملك الحقيقى فى العين المستلزم التمكن من التصرف فيها كيف شاء وازالة اليد
المتعلقة بها قال الراغب الملك بالكسر كالجنس للملك بالضم فكل ملك بالكسر ملك
وليس كل ملك ملكا فبينهما عموم وخصوص مطلق ومافى الآية مشتق من الملك
بالكسر فانه تعالى بعد ما نفى مالكية احد فى حق احد شيئا من الامور على سبيل العموم
فى الاحد المذكور فى الموضعين وفى شئ المملوك اثبت بلام الملك فى قوله لله ان جميع
الامور مملوكة له تعالى فى ذلك اليوم لايشاركه احد فى مالكية شئ منها وهذا المعنى
هو معنى مالك يوم الدين بالالف ولاوجه لكونه مشتقا من الملك بضم الميم لان المقام
يقتضى نفى التصرف مطلقا عن النفوس جميعا لانفى التصرف بطريق التكليف فقط
فلما كان قوله تعالى يوم لاتملك من الملك بالكسر يكون قوله مالك يوم الدين ايضا منه
لان المراد بقوله يوم الدين ويوم لاتملك واحد والقرآن يفسر بعضه بعضا ورجح
المصنف قرآءة ملك بدون الالف بوجوه ثلاثة الاول انها قرآءة اهل الحرمين وهم اولى
الناس بان يقرؤا القرآن كما انزل وقرآؤهم الاعلون رواية وفصاحة وقد وافقهم
قرآء البصرة والشام وحمزة من الكوفيين والثانى ان الآية تكون بهذه القرآءة مناسبا
لقوله تعالى لمن الملك اليوم من حيث اشتراكهما فى الدلالة على انه تعالى وصف ذاته بانه
الملك يوم القيامة حيث قال على سبيل الاستفهام التقريرى من الملك اليوم والقرآن
يتناسب معانيه فى الموارد والثالث ان الملك ادل على التعظيم بالنسبة الى المالك
لان التصرف فى العقلاء المأمورين بالامر والنهى ارفع واشرف من التصرف
فى الاعيان المملوكة التى اشرفها العبيد والاماء بالبيع والشرآء والاستخدام ونحوها
فان كل واحد من اهل البلد يكون مالكا لما فى يده واما الملك فلايكون الا اعظم الناس
وارفعهم شأنا ولان الملك من حيث انه ملك اكثر تصرفا من المالك من حيث انه مالك
واقدر على ما فى يده فى متصرفاته واقوى تمكنا منها واستيلاء عليها والشخص يوصف
بالمالكية بالنسبة الى شئ قليل حقير ولا يوصف بالملكية الا بالنسبة الى شئ كثير خطير فظهر
ان الملك المتصرف بالامر والنهى اعز واشرف من المالك المتصرف فى نحو الدواب
والعبيد وقد رجح كل فريق احدى القرآءتين على الاخرى ترجيحا تكاد يسقط القرآءة
الاخرى وهذا غير مرضى لان كلتيهما متواترة ويدل على ذلك ماروى عن ثعلب

ويعضده قوله تعالى يوم لاتملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله وقرأ الباقون ملك وهو المختار لانه قراءة اهل الحرمين ولقوله تعالى لمن الملك اليوم ولما فيه من التعظيم والمالك هو المتصرف فى الاعيان المملوكة كيف شاء من الملك والملك هو المتصرف بالامر والنهى فى المأمورين من الملك

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

... قراءة اخرى من قبيل ما الحكمة في ان لفظ مالك في هذه السورة قرئ بالالف وبدونها ولم تقرأ ملك الناس في سورة الناس بالالف اجيب عنه بان رب الناس في تلك السورة افاد كونه مالكا لهم فلو قرئ بعده مالك الناس لزم التكرار فقرئ ملك الناس ليفيد انه تعالى كما انه مالك الناس فهو ملكهم ايضا فان قلت فعلى هذا لزم التكرار في هذه السورة على قرآءة مالك يوم الدين بعد قوله رب العالمين لان مالك العالمين يكون مالك يوم الدين قطعا فذكره بعده تكرار اجيب عنه بان المراد بالعالمين الاشياء الموجودة في الدنيا ولا تكرار ولو سلم ان رب العالمين بمعنى مالك الاشياء كلها مطلقا اى في الدنيا والعقبى فنقول ان مثله في التنزيل كثير ذكر العام ثم الخاص تفخيما للخاص (**قوله وقرئ ملك**) بالتخفيف اى باسكان اللام تخفيفا كما في كتف وعضد وقرئ ملك بلفظ الفعل الماضي ونصب اليوم وهي اختيار ابي حنيفة رحمه الله وهي قرآءة حسنة لاحتمالها معنى القرآءتين لجواز كونه من الملك والملك فان المالك مأخوذ من ملكه يملكه والملك مأخوذ من ملك اللازم بسبب نقله الى فعل بالضم والجملة الفعلية في محل الجر على انها صفة لموصوف محذوف كما في قوله انا ابن جلا والتقدير اله ملك يوم الدين واله المقدر نكرة موصوفة فلذلك جاز ابداله من المعرفة وهي لفظ الجلالة وملك ان قرئ منونا سواء كان مرفوعا او منصوبا بالف او بغير الف يكون يوم الدين منصوبا على الظرفية لانه وهو ظاهر لان الصفة المشبهة لا تعمل النصب ابدا لانها انما تبنى من الفعل اللازم في اصل وضعه او نقله الى باب فعل واسم الفاعل انما يعمل عمل فعله بشرط كونه بمعنى الحال او الاستقبال ومالكيته تعالى ازلية (**قوله كما تدين تدان**) اى كما تفعل تجازى بفعلك سمى الفعل المبتدأ جزاء والجزاء هو الفعل الواقع بعده ثوابا كان او عقابا للمشاكلة كما سمى جزاء السيئة سيئة في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها مع ان الجزاء المماثل مأذون فيه شرعا فيكون حسنا لا سيئا وكذا الكلام في قوله دناهم كما دانوا اى جازيناهم كما فعلوه بدأ وقوله دناهم جواب لما في البيت السابق وهو قوله

فلما صرح الشر * فامسى وهو عريان * ولم يبق سوى العدوان * دناهم كما دانوا

يقال صرح الشئ اى انكشف وصرحه غيره اى كشف عنه واظهره وصيرورته عريانا عبارة عن كمال ظهوره بحيث لم يبق فيه خفاء اصلا والمعنى فلما ظهر الشر كل الظهور ولم يبق بيننا وبينهم الاخذ بالانصاف وتعين استعمال الظلم والعدوان

وقرئ ملك بالتخفيف وملك بلفظ الفعل ومالكا بالنصب على المدح او الحال ومالك بالرفع منونا ومضافا على انه خبر مبتدأ محذوف وملك مضافا بالرفع والنصب ويوم الدين يوم الجزاء

ومنه كما تدين تدان وبيت الحماسة ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا

[illegible] (قوله اضافة اسم الفاعل الى الظرف اجراء له
مجرى المفعول به على الاتساع) [illegible] من ان مالك يوم الدين
لا تكون الاضافة فيه لفظية لكونها من قبيل اضافة الصفة الى معمولها [illegible]
في مثله لا تتعرف بالاضافة الا [illegible] فيصح ان يقع صفة للمعرفة
وحصول الجواب ان اضافة مالك ليست الى معموله لان المراد من عمل اسمي الفاعل
والمفعول هو عملهما المشروط بكونهما للحال او الاستقبال وذلك العمل هو عملهما
في المفعول به واما الاشتراط ذلك في عملهما في المرفوع وفي الظرف وفي الجار
والمجرور وفي الحال وفي المفعول المطلق فانه يجوز عملهما في ذلك مطلقا اي سواء
كان بمعنى الازمنة الثلثة او كان للاطلاق المستفاد منه الاستمرار وعدم اعتبار الاقتران باحد
الازمنة الثلاثة والظرف الذي اضيف اليه مالك وان اجري مجرى المفعول به لكن كانت
اضافة مالك اليه بمعنى اللام لا بمعنى في الا انها ليست من قبيل اضافة اسم الفاعل
الى معموله فانها انما تكون كذلك لو لم تكن اضافة مالك اليه مبنية على الاتساع
في الظرف بان كان الظرف متعلقا لقوله مالك وكانت الاضافة بمعنى اللام حقيقة
وليس كذلك فان متعلقه غير اليوم والتقدير مالك الامر كله يوم الدين والظرف
هو المفعول فيه حقيقة وحق الاضافة ان تكون بمعنى في الا ان ارباب المعاني يعدون
مثله من قبيل المجاز الحكمي والاسناد المجازي ويذهبون فيه الى طريق الاتساع
في الظرف ولا يقدرون كلمة في بل يجعلون الاضافة في جميع ذلك بمعنى اللام ويجعلون
اليوم ضاربا والليل ماكرا في ضرب اليوم ومكر الليل ويجعلون الليلة مسروقة في قوله
ياسارق الليلة اهل الدار وكذا يجعلون يوم الدين مملوكا في مالك يوم الدين كما يجعلون
النهار صائما والليل قائما في صام نهاره وقام ليله ويجعل الاضافة في الامثلة المذكورة
بمعنى في انما هو كلام النحاة وهو كلام ظاهري صادر عمن يقصر نظره على اعتبار
المعاني الاول وتطبيق اللفظ عليها واما المحققون الذين يرون ارتفاع شأن الكلام
منوطا برعاية الاعتبارات المناسبة للحال والمقام فانهم لا يقدرون في مثله كلمة في ويجعلون
الاضافة بمعنى اللام فالقول بان الاضافة قد تكون بمعنى في كلام اهل الظاهر ولما كانت
اضافة اسم الفاعل الى الظرف في نحو مالك يوم الدين مبنية على الاتساع باجرائه
مجرى المفعول به لم تكن اضافة الاسم اليه من قبيل اضافة الصفة الى معمولها التي
يشترط في عملها فيه كونها بمعنى الحال او الاستقبال حتى تكون اضافتها الى الظرف
المذكور لفظية فلا تتعرف بالاضافة بل هي مضافة اليه غير مقيدة بشيء من الزمان
الماضي والحال والاستقبال بل ملحوظة على الاطلاق بحيث يستفاد منها معنى الاستمرار
او مقيدة بالزمان الماضي بتنزيل ما اضيف اليه من الزمان وهو يوم القيامة منزلة
الماضي من حيث انه امر محتوم الوقوع محقق الوقوع فكأنه قد وقع ومضى على طريق قوله
تعالى وسيق الذين وقوله ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار وعلى كل واحد

اضافة اسم الفاعل
الى الظرف اجراء له
مجرى المفعول به
على الاتساع كقولهم
يا سارق الليلة اهل
الدار ونظيره مالك الامور
يوم الدين

الى المعنى لايكون اسم الفاعل عاملا فلا يكون اضافته الى معموله فيكون
معرفة مفيدة لتعريف المضاف اليه فلذلك صح وقوعه صفة للمعرفة ولم يتعرض
لاضافة مالك مع انها ارجح القراءتين قصدا لتعميم الاشتباه في انها اضافة معنوية لانه
من اضافة الصفة المشبهة الى غير معمولها فانها اعنى من الفعل اللازم وان اخذت
من المتعدى بجعل الفعل لازما بنقله الى باب فعل ثم يجيء منه الصفة المشبهة فلذلك
لاتعمل النصب ابدا الا ترى الى قولهم في تمثيل الاضافة اللفظية او الصفة المشبهة
الى فاعلها فقوله تعالى مالك يوم الدين مثل رب العالمين على القول بان رب نعت فان
الاضافة فيهما معنوية وانما تكون لفظية اذا اضيفت الى فاعلها كما في حسن الوجه
واهل الدار في قوله ياسارق الليلة اهل الدار منصوب بسارق لاعتماده على حرف
النداء كما في قولك ياضاربا زيدا او ياطالعا جبلا والسر في كون الاعتماد على حرف
النداء مقويا بعمل اسم الفاعل انه حق النداء ان يتعلق بالذات فاقتضى لذلك
ان يقدر قبله موصوف مثل ياشخصا ضاربا كانه اعتمد على صاحبه الذى هو
الموصوف وقد تقرر ان اعتماده على الموصوف ونحوه يقوى عمله وذلك لان اسم الفاعل مثلا
موضوع لذات مبهمة قام بها الحدث الذى هو مأخذ اشتقاقه فلا يقتضى مفهومه
بهذه الحيثية لافاعلا ولا مفعولا فاشترط لعمله تقويته بذكر مايخصص تلك الذات
المبهمة قبله سوآء كان ذلك المخصص مبتدأ في التركيب نحو زيد ضارب عمرا اوكان
مبتدأ في الاصل نحو كان زيد ضاربا عمرا وان زيدا ذاهب ابوه اوموصوفا نحو جاءنى
رجل ضارب زيدا اوذا الحال نحو جاءني زيد راكبا جملا فان قلت قدمر
ان الليلة اوقعت موقع المفعول به واضيف اليها سارق من غير تقدير في فكيف نصب
به اهل الدار ايضا اجيب عنه بان اجرآء الظرف مجرى المفعول به لايغنى عن تقديره
بل لابد ان يقدر كما اشار اليه بقوله ومعناه مالك الامور يوم الدين فعند عدم ذكر
المفعول به لماوجب تقديره كان مفعولية ماذكر صريحا اولا فان اجراء الظرف مجرى
المفعول به لايوجب ان يكون الظرف مفعولا به حقيقة حتى يستغنى عن تقدير المفعول به
فان المقصود الاصلى من هذا الاتساع هو الظرفية ايضا على طريق الكناية بناء
على ان مالكية يوم الدين مستلزمة لمالكية الامور الواقعة فيه كلها الا انه عدل
عن الاصل الى طريق الاتساع لكونه ابلغ فانك اذا تأملت فيما بين ان يقال فلان
صاحب الزمان ومالك الدهر وبين ان يقال مالك الامور في الزمان وجدت الاول
ابلغ في الدلالة على الاستغراق الامور المملكة وعمومها لان تملك الزمان يستلزم تملك
مافيه على ابلغ وجه ولما كان المقصود من العدول الى طريق الاتساع مجرد الدلالة
على هذا الاستغراق والعموم اقتصر اعتباره على افادة هذا المقصود ولم يعتبر في حق
غيره لان مايعتبر لاجل الضرورة يكون اعتباره بقدر مايندفع به الضرورة فلما كان

(اجراء)

على طريقة وتادى [illegible]
الجملة او له الملك في هذا
اليوم على وجه الاستمرار
لتكون الاضافة حقيقية
معنوية او صفة [illegible]
المعرفة وقيل الدين
الشريعة وقيل الطاعة
والمعنى يوم جزاء الدين
وتخصيص اليوم بالاضافة
اما لتعظيمه او لتفرده
تعالى بنفوذ الامر فيه
واجراء هذه الاوصاف
على الله تعالى من كونه
ربا للعالمين موجدا لهم
منعما عليهم بالنعم كلها
ظاهرها وباطنها
عاجلها وآجلها مالكا
لامورهم يوم الثواب
والعقاب

[illegible] الحرف مجرى المفعول له لاجل اداء هذا المعنى [illegible] الامر المذكور
[illegible] للمفعول له وتعلقه بالفعل الخ (**قوله** على طريقة [illegible]) [illegible]
طريق تنزيل المستقبل منزلة الواقع مع انه للمضى وهذا اشارة الى دفع ما قال
كيف يصح ان يكون مالك بمعنى الماضى وان يكون المعنى ملك الامور يوم الدين مع
ان المعنى على [illegible] الدين وهو ماضى بعد (**قوله** او له الملك) بكسر الميم
اى الالك [illegible] فلا يكون مالك بمعنى الماضى بل يكون بمجرد اثبات المالكية
تعالى [illegible] على وجه الاستمرار مع قطع النظر عن تقييدها باحد الازمنة (**قوله**
لتكون الاضافة حقيقية) تعليل لكون المعنى على احد الوجهين المذكورين المضى
او الاستمرار (**قوله** وقيل الدين الشريعة) وهى ما شرع الله تعالى لعباده من الدين اى
[illegible] ووضع قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا اى شريعة وطريقا وقال ولا تأخذكم
بهما رأفة في دين الله اى في شريعته وقضائه وحكمه وقيل الطاعة كما في قوله تعالى
ومن احسن دينا ممن دعا الى الله اى طاعة (**قوله** والمعنى يوم جزاء الدين)
يعنى ان المعنى سواء كان المراد بالدين ههنا الشريعة او الطاعة هو مالك يوم جزاء
الدين بتقدير الجزاء مضافا الى الدين وقولنا مالك يوم جزاء الطاعة معناه كمعنى مالك
يوم الدين على تقدير ان يكون الدين بمعنى الجزاء واما معنى مالك يوم جزاء الشريعة
فمحمول على معنى مالك يوم جزاء التعبد باحكام الشريعة ولما كان كل واحد
من المعنيين غير خال عن التكلف آثر كون الدين بمعنى الجزاء ولم يرض بهما (**قوله**
وتخصيص اليوم بالاضافة) اى باضافة مالك اليه مع انه تعالى مالك للامور كلها
في جميع الايام والاوقات او باضافة ملك اليه ان قرئ بدون الالف (**قوله** او لتعظيم)
علة للاول اى لتعظيم ذلك اليوم فانه يوم عظيم الهول اى عظمته حيث يعرض
فيه الخلائق على الملك العدل العلام وقوله او لتفرده تعالى بنفوذ الامر فيه علة للثانى
فانه تعالى متفرد بالملك في ذلك اليوم لزوال ملك الملوك وانقطاع امرهم ونهيهم
فهذا كقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن واليوم في اللغة الوقت مطلقا ليلا كان
او نهارا طويلا كان او قصيرا وفي العرف هو المدة من طلوع الشمس الى غروبها
وفي الشرع ما بين طلوع الفجر الثانى الى غروب الشمس والمراد في الآية مطلق الوقت
لعدم الشمس ثمة (**قوله** من كونه موجدا للعالمين ربا لهم) يدل على هذه الصفة
لفظ الرب فانه سواء كان مصدرا وصف به للمبالغة او نعتا بمعنى المربى يشتمل على معنى
التربية التى هى تبليغ الشئ الى كماله شيأ فشيأ وهو كما يكون بافادة توابع اصل الوجود
من الكمالات يكون ايضا بافادة اصل الوجود وابقائه لما ثبت في علمه الازلى فان
افادة اصل الوجود له من قبيل التربية وايضا كونه مالكا له ومتصرفا فيه بالامر
والنهى انما يكون لكونه موجدا له (**قوله** منعما عليهم الى قوله وآجلها) يدل

عليه قوله الرحمن الرحيم (قوله الدلالة) خبر لقوله واجراء هذه الاوصاف عليه تعالى وقوله للاختصاص متعلق بالتأكيد القصر المستفاد من قوله الحمد لله وقصره قصر افراد غيره تعالى بكونه احق بالحمد والقائل في قصر الحمد ان يؤكد بلا غير وقصر الافراد وهو الذي يرده زعم مشاركة غير المقصور عليه في الحكم ان يؤكد بنحو وحده والظاهر ان يجري في التأكيد المذكور نفس ما ليس المقصور عليه وهو كونه حقيقا بالحمد الا انه نفت الاحقية للاشعار بان اصل الاستحقاق ثابت لغيره تعالى ثم بين بطريق الاضراب ان استحقاق الغير بالحمد استحقاق ظاهري والمستحق له على الحقيقة ليس الا هو عز وجل (قوله فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له) بيان لوجه دلالة الاجراء المذكور على انه تعالى هو الحقيق بالحمد دون غيره فان قوله تعالى الحمد لله حكم بكونه تعالى هو الحقيق بالحمد واجراء الاوصاف المذكورة عليه تعالى يرتب الحكم المذكور على اتصافه تعالى بها وهذا الترتيب لما اشعر بكون مجموع الاوصاف المذكورة علة لاستحقاقه تعالى الحمد وجب ان يختص الحمد به تعالى لان شيئا من الاوصاف المذكورة لا يوجد في غيره تعالى فضلا عن المجموع فلا يستحقه غيره تعالى حقيقة وهذا هو ما وعده قبل بقوله كرره للتعليل على ما سنذكره (قوله وللاشعار الى آخره) عطف على قوله للدلالة ذكر للاجراء المذكور فائدتين الاولى ان يكون الكلام بمنطوقه دليلا على اختصاص الحمد به تعالى بواسطة اشعاره بان تلك الاوصاف علة الحكم وبالعلم الضروري بان تلك العلة منتفية عما سواه تعالى وان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول والفائدة الثانية ان يكون الكلام بمفهومه المخالف دليلا على اختصاص العبادة به تعالى وذلك لانك اذا قلت الحمد لمن اتصف بهذه الصفات كان مفهومه المخالف أن من لم يتصف بها لا يليق لان يحمد واذا لم يكن لائقا لان يحمد فعدم كونه اصلا لان يعبد اولى فيكون اجراء تلك الاوصاف عليه تعالى باعتبار المفهوم دليلا على ما بعده وهو قوله اياك نعبد ولما ذكر فائدة اجراء مجموع الاوصاف الاربعة على ذات المجموع شرع في بيان فائدة كل واحد منها على حدة وفرعه على ما قبله بالفاء لانه تفصيل له والتفصيل متفرع على الاجمال فالصفة الاولى وهي كونه تعالى رب العالمين من حيث دلالتها على الايجاد الذي هو اصل جميع النعم وعلى التربية المتفرعة على نعمة الايجاد فائدتها بيان ما هو الموجب للحمد اذ لا شك في ان كل واحد من نعمتي الايجاد والتربية موجب للحمد والصفة الثانية والثالثة وهي كونه تعالى رحمانا ورحيما للدلالة على أن صدور تلك النعمة المخلوقة منه لما تقرر من ان الرحمة في العرف واللغة هي رقة القلب وانعطافه نحو المرحوم بحيث يحملانه على ان يتفضل ويحسن اليه باختياره من غير توقع غرض منه ولا غرض آخر سوى الاحسان اليه ولما استحال وصفه تعالى بالرحمة باعتبار المبادي التي هي انفعالات اريد بها الغايات التي

الدلالة ... واجراء هذه ... الاوصاف ... الاحق ... للاختصاص ... الحمد ... سوء

فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له وللاشعار من طريق المفهوم على ان من لم يتصف بتلك الصفات لا يستاهل لان يحمد فضلا عن ان يعبد فيكون دليلا على ما بعده فالوصف الاول لبيان ما هو الموجب للحمد وهو الايجاد والتربية والثاني والثالث للدلالة على انه متفضل بذلك مختار فيه ليس يصدر منه لايجاب بالذات اووجوب عليه قضية لسوابق الاعمال

(الرحيم)

حتى يستحق به الحمد والرابع لتحقيق الاختصاص فانه مما لا يقبل الشركة فيه بوجه ما ولتضمين الوعد للحامدين و الوعيد للمعرضين (اياك نعبد واياك نستعين) ثم انه لما ذكر الحقيق بالحمد ووصفه بصفات عظام

في الافعال الاختيارية اشار اولا بقوله رب العالمين الى انه تعالى منعم بنعمة الايجاد والتربية ثم اشار بقوله الرحمن الرحيم الى ان ذلك الانعام انما هو على سبيل التفضل والاحسان الاختياري لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا تصدر عنه شيء الا بطريق الايجاب والاضطرار ولا كما زعمت المعتزلة ايضا من انه تعالى يجب عليه اثابة العبد المطيع بسبب سوابق اعماله الصالحة وعقابه بما اسلفه من المعاصي وكل واحد من المذهبين ينافي الاختيار اما منافاة القول الاول وهو القول بانه تعالى موجب بالذات فظاهر واما منافاة القول الثاني وهو القول بانه تعالى يجب عليه شيء بمقتضى حكمته بسبب سابق فلان الوجوب عليه تعالى عندهم ليس كالوجوب على العبد حتى لا ينافي الاختيار بل هو بمعنى عدم قدرته على الترك فقوله قضية بسوابق الاعمال علة الوجوب عليه والقضية والقضاء الحكم (وقوله حتى يستحق به الحمد) متعلق بقوله مختار فيه من حيث ان ما بعده بيان له وحتى استئنافية فيكون قوله يستحق مرفوعا منسيا عما قبله قصد به الحال على طريق حكاية الحال الماضية فانه تعالى لو لم يكن مختارا فيه بل صدر عنه لايجاب ذاته اوالوجوب عليه بسبب سابق لم يستحق به الحمد لما عرفت ان المحمود عليه يجب ان يكون اختياريا والصفة الرابعة وهي كونه تعالى مالك الامور يوم الدين لبيان ان كونه تعالى مختصا بالحمد متفردا امر محقق لا اشتباه فيه من حيث ان كونه تعالى مالك يوم الدين مما لا يتصور ان يشاركه تعالى فيه غيره بوجه ما بخلاف الاوصاف السابقة فان كل واحد منها وان كان مختصا به تعالى لا يشاركه تعالى احد في شيء منها على الوجه الذي ثبت له تعالى الا ان للعبد حظ فيها يتصور بسببه نوع شركة فيها واختصاص مالكية الامر في ذلك اليوم به تعالى يوجب اختصاصه بالحمد لما مر من أن ترتب الحمد على الاوصاف المذكورة يشعر بعليتها له ولما جعل الحمد مرتبا على الصفة الرابعة التي هي اظهر واشد اختصاصا به تعالى بحيث لا يشتبه على احد اختصاصها به تعالى واشعر ترتب الحمد عليها كونها علة له كانت ادل على اختصاص الحمد به تعالى في نفس الامر لان اختصاص العلة بالشيء في نفس الامر اختصاصا قطعيا يفيد اختصاص الحكم به كذلك فظهر بهذا التقرير ان قوله فالوصف الاول الخ تفصيل لما سبق من ان ترتب الحكم على مجموع الاوصاف يشعر بعليتها له وان اختصاص العلة التي هي المجموع به تعالى يستلزم اختصاص الحكم به الا ان الوصف الرابع لما كان ابين واظهر اختصاصا به تعالى كان ادل على اختصاص الحمد به تعالى فكان فائدته تحقيق اختصاص الحمد به تعالى وان شاركته الاوصاف السابقة في الدلالة على مجرد اختصاص الحمد به الا ان الوصف الرابع ادل عليه بحيث يحقق اختصاص الحمد به تعالى (قوله وتضمين الوعد للحامدين) عطف على تحقيق الاختصاص (قوله ثم انه) اي ان الشان اشار بكلمة ثم الى بعد سوق الكلام بطريق الخطاب عن سوقه

بطريق الغيبة فان الكلام من اول السورة الى ههنا مسوق بطريق الغيبة حيث ذكر الحقيق بالحمد والاوصاف الجارية بالاسماء الظاهرة المنزلة منزلة ذكر الشئ بضمير الغائب ثم انتقل عنه الى طريق الخطاب حيث قيل اياك فتبين ان الكلام فيه التفات من الغيبة الى الخطاب (قوله تميز بها) صفة لقوله صفات عظام اى تميز ذلك الحقيق بالحمد بتلك الصفات وقوله تعلق العلم جواب لما وقوله فخوطب تفريع على تعينه العلمى الجارى منزلة التعين بطريق المشاهدة عيانا اى فخوطب ذلك المعلوم المعين بسبب ذكر التعين العلمى المنزل منزلة التعين الحاصل بطريق المشاهدة والعيان بناء على قوة ذلك التميز العلمى الحاصل باجراء الاوصاف عليه وفى بعض النسخ وتعلق بواو العطف معطوفا على ذكره قوله لما ذكر وجواب لما هو قوله خوطب بدون الفاء (قوله تخصك بالعبادة والاستعانة) اى نعردك ونميزك بهما ونقصرهما عليك ولانعبد ولانستعين غيرك على ان تكون الباء داخلة على المقصور وقد تدخل على المقصور عليه كما فى قولك الجر مختص بالاسم فان الجر مقصور والاسم مقصور عليه (قوله ليكون) اى ليكون الخطاب وهو بيان لفائدة الالتفات الى الخطاب و بين له فائدتين الاولى انه ادل على اختصاص العبادة والاستعانة به تعالى فانه لوقيل اياه نعبد واياه نستعين لاستفيد الاختصاص من مجرد تقديم ما حقه التأخير فانه موضوع لافادة الاختصاص عرفا والالتفات الى الخطاب يؤكد المعنى المستفاد من التقديم و يقويه لما فيه مع التقديم المذكور من الاشعار بترتب الحكم على الوصف الدال على العلية من حيث ان الخطاب المذكور ليس على حقيقته بل مبنى على تنزيل التميز العلمى الحاصل من الاوصاف منزلة تميز الحاضر للشاهد فيكون ترتيب الحكم على الخطاب بمنزلة ترتيبه على تلك الاوصاف كانه قيل ايها الموصوف المتميز بهذه الاوصاف نخصك بالعبادة والاستعانه ومن المعلوم ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له فكانه قيل نخصك بهما لاجل تميزك بتلك الاوصاف وقد مر ان اختصاص علة الحكم باحد يستلزم اختصاص الحكم به فثبت ان الالتفات المذكور تفيد اختصاص العبادة والاستعانة به تعالى كما يفيده التقديم فكون الالتفات مع التقديم ادل عليه من مجرد التقديم وذلك يتضمن الاشارة الى ان الحمد ينبغى ان يكون على وجه يوجب ترقى الحامد من حضيض بعد الحجاب والغيبة الى ذروة قرب المشاهدة والحضور والى ان العبادة والاستعانة لابد ان يكون فى مقام الاحسان وهو ان يعبد العبد ربه كأنه يراه و يخاطبه ونظير اياك ههنا اسم الاشارة فى قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم كما سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى والفائدة الثانية للالتفات ما اشار اليه بقوله وللترقى من البرهان الى العيان وهو معطوف على قوله ليكون والموجود فى اكثر النسخ والترقى بدون اللام فيكون معطوفا على الاختصاص اى انتقل الى طريق الخطاب

تميز بها عن سائر الذوات تعلق العلم بمعلوم معين فخوطب بذلك اى يا من هذا شأنه نخصك بالعبادة والاستعانة ليكون ادل على الاختصاص وللترقى من البرهان الى العيان و الانتقال من الغيبة الى الشهود وكان المعلوم صار عيانا والمعقول مشاهدا و الغيبة حضورا

لكونه ادل على اختصاص العبادة والاستعانة به تعالى وعلى الترقى من علم الحقيق بالجد بطريق الدليل والبرهان الى علمه بطريق المشاهدة والعيان فان العلم به بما اجرى عليه من الصفات من قبيل العلم به بما يدل عليه من الدليل والبرهان الا ان ان التفضيل المستفاد من لفظ ادل حينئذ يكون فى حق المعطوف عليه بمعنى زيادة طريق الخطاب على طريق الغيبة فى الدلالة على الاختصاص وهو التى يعبر عنها بالزيادة على ما اضيف اليه وفى حق المعطوف يكون بمعنى الزيادة المطلقة لان الزيادة بالمعنى الاول يستلزم اشتراك الزائد والمزيد عليه فى اصل الدلالة على الترقى مع انه لو اجرى الكلام على مقتضى الظاهر وقيل اياه نعبد واياه نستعين ولم ينقل الى طريق الخطاب لخلا الكلام عن الدلالة على الترقى من البرهان الى العيان لان الوصول الى ذات الحقيق بالجد من طريق الصفات انما هو من طريق البرهان الصرف ومن قبيل العلم به بما يدل عليه وليس فيه شائبة المشاهدة والعيان حتى يكون مشتملا على الترقى من البرهان الى العيان و يكون العدول الى طريق الخطاب ازيد فى الدلالة على ذلك الترقى فوجب ان يكون لفظ ادل فى حق المعطوف للزيادة المطلقة والظاهر ان العطف فى قوله والانتقال من الغيبة الى الشهود من قبيل العطف التفسيرى وليس المراد من الشهود والمعاينة رؤية الحقيق بالجد بالبصر وهو ظاهر قال عليه السلام ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت بل المراد به حالة تحصل للعبد عند رسوخه فى كمال الاعراض عما سواه تعالى وتمام توجهه الى حضرته بحيث لا يكون فى لسانه وقلبه ووهمه وسره وغيره وهذه الحالة سميت مشاهدة لمشاهدة البصيرة اياه واشتغال القلب والقالب به واشار اليها من قال

خيالك فى عينى وذكرك فى فمى * وحبك فى قلبى فاين تغيب

(قوله بنى اول الكلام الى آخره) جملة مستأنفة لبيان ما اجمله بقوله والترقى من البرهان الى العيان كانه قيل كيف يكون ذلك وما معناه واجاب عنه بان قال بنى اول الكلام وهو من قوله الجد لله رب العالمين الى قوله اياك نعبد والعارف فى مبدأ حاله يتوجه الى جناب ربه بالمداومة على ذكره والتفكر فى اسمائه وصفاته وفانض آلائه ونعمائه والاستدلال على الصانع بمصنوعاته فى الانفس والآفاق فيتقرب اليه بانواع الطاعات واصناف الرياضات ويترقى من مقام الى آخر اعلى من الاول حتى يستغرق بملاحظة جناب قدسه بحيث لا يلاحظ شيأ لا لاحظ ربه وما التفت اعتفت شئ ما الا رأى ربه وهو آخر درجات السالكين واول درجات الواصلين وهو المسمى بمقام المشاهدة والمعاينة فاول السورة الكريمة ينبئ عن مبادى احواله فان اشتماله على ذكره تعالى بصفات ذاته وافعاله ظاهر لا خفاء فيه و ذكر اسم ذاته واجراء اسماء صفاته عليه ينبئ عن الفكر والتأمل فى اسمائه وهذه الصفات لا شك فى اثباتها لعدم الآلاء من

بنى اول الكلام على ماهو مبادى حال العارف من الذكر والفكر والتأمل فى اسمائه والنظر فى آلائه و الاستدلال بصنائعه على عظيم شانه و باهر سلطانه ثم قفى بما هو منتهى امره وهو ان يخوض لجة الوصول و يصير من اهل المشاهدة فيراه عيانا و يناجيه شفاها اللهم اجعلنا من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر

الإيجاد والتربية والرحمة البالغة فى الدنيا وفى يوم الدين فلاجرم اشتمل اول الكلام على النظر فى الآلاء والحمد عليها والتعرض للعالمين والحكم عليهم بانه تعالى موجدهم ومربيهم من قبيل استدلال بالصنايع على الصانع العظيم الشان و باهر السلطان ثم قفى اى عقب مابنى عن هذه المبادى بما هو منتهى امره وهو ان يخوض اى يدخل وسط بحر الوصول فان لجة الماء معظمة و بعيد العمق و القعر منه ويستعمل فى وسط البحر لانه ابعد قعرا فان السائر الى الله تعالى يتجرده فى التعلقات الكونية الى ان يترقى الى مقام المكاشفة ثم المشاهدة ثم المعاينة ثم الى مراتب اخرى من الاتصال والانفصال والفناء والبقاء و ينتهى عنده السير الى الله تعالى وعند انقطاعه يبتدئ السير فى الله تعالى وهو لاينقطع ولايتناهى واليه اشار من قال

شربت الحب كأسا بعد كأس * فما نفد الشراب ولا رويت

ومن عادة العرب التفنن فى الكلام والعدول من اسلوب الى آخر تطرية له وتنشيطا للسامع فيعدل من الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم و بالعكس كقوله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم وقوله تعالى الله الذى ارسل الرياح فتثير سحابا فسقناه وقول امرئ القيس

أطاول ليلك بالاثمد * ونام الخلى ولم ترقد *
و بات و باتت له ليلة * كليلة ذى العائر الارمد *
وذلك من نبإ جاءنى * وخبرته عن ابى الاسود

(**قوله** ومن عادة العرب) اشارة الى الفائدة العامة للالتفات التى لايختص بمورد دون مورد بعد مابين له فائدتين مخصوصتين بهذا الموقع والظاهر ان يقدم الفائدة العامة عليها ولعله انما يترك ذلك الترتيب اما لزيادة اهتمام بالفائدة الخاصة او لاقتضاء الفائدة العامة زيادة البسط والاطناب (**قوله** تطرية) بالياء دون الهمزة اى تجديدا واحداثا من طريت الثوب اذا عملت به ماتجعله كانه جديد والتطرئة بالهمزة بمعنى الايراد والاحداث من طرأ عليه اذا ورد وحدث والاول انسب بهذا الموضع وان كان الثانى صحيحا ايضا والنظر به فائدة عامة للالتفات من جهة المتكلم مع قطع النظر عن جانب السامع وهى تصرفه وافتنانه فى وجوه الكلام واظهار قدرته عليها وتمكنه منها وتنشيط السامع اى احداث النشاط له فى سماع الكلام واستجلاب حسن اصغائه اليه بلطف ايقاظه فائدة اخرى عامة له الا انها من جهة السامع (**قوله** والعدول من اسلوب الى آخر) عطف تفسيرى للتفنن يقال افتن الرجل فى حديثه وتفنن اذا جاء بالافانين اى بالاساليب وهى اجناس الكلام وطرقه والفنون الانواع قوله فيعدل من الخطاب الى الغيبة الى قوله و بالعكس لف وما بعده من الامثلة نشر على الترتيب فان مقتضى الظاهر ان يقال وجرين بكم بالخطاب بدل بهم وان يقال فساقه بالغيبة بدل فسقناه لان المراد بضمير الخطاب فى كنتم و بالضمير المجرور فى بهم واحد وكذا ضميرى قوله وارسل وقوله فسقناه وهو ظاهر والاثمد بفتح الهمزة وضم الميم اسم موضع واما الاثمد بكسرهما فهو حجر يكتحل به كذا قيل وقيل انهما لغتان بمعنى واحد وهو الموضع ولاينافيه كون الاثمد بكسرتين بمعنى الحجر الذى يكتحل به بوضع آخر والخلى الخالى من الهم والحزن والخطاب فى قوله ليلك ولم ترقد لنفسه والتفت من الخطاب الى الغيبة حيث قال وبات والظاهر ان يقول وبت وقوله له حال من ليلة اذ لامعنى لتعلقه ببات وقوله وباتت له ليلة من قبيل الاسناد

الحجازى و العاير بمعنى العوار و هو القذى الرطب الذى تلفظه العين عند الوجع والارمد من وجعت عينه يقال رمد بالكسر اذا هاجت عينه والمراد تشبيه نفسه فى القلق والاضطراب بذى العائر وتشبيه ليلته فى الوحشة والطول بليلته قوله وذلك اى ماذكرته من المشاق لاجل نبأ جاءنى وخبرت ذلك النبأ عن ابى الاسود الذى هو ابو الشاعر وذلك النبأ هو خبر قتل ابيه وكنيته ابو الاسود والقصيدة مرثية له وفى جاءنى التفات من الغيبة الى التكلم فالبيت المذكور مشتمل على ثلاث التفاتات الاول فى ليلك فانه التفات من التكلم الى الخطاب اذ القياس ليلى وان لم يسبق تعبير المتكلم عن نفسه بطريق التكلم ثم عدل عنه الى طريق الخطاب فان مثله التفات عند السكاكى والتفات الثانى فى بات فانه التفات من الخطاب الى الغيبة اذ القياس و بت على الخطاب والثالث فى جاءنى فانه التفات من الغيبة الى التكلم والقياس جاءه فهو باعتبار الالتفات الثانى نظير قوله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم و باعتبار الالتفات الثالث نظير قوله تعالى الله الذى ارسل الرياح الآية فظهر ان المصنف انما اورد البيت باعتبار اشتماله على الالتفات الاول مثالا لقوله و بالعكس فانه بحسب مفهومه يتناول الالتفات من التكلم الى الخطاب كما يتناول الالتفات من التكلم الى الغيبة ومن الغيبة الى الخطاب ومن الخطاب الى التكلم فلما اورد الآية الاولى مثالا للالتفات من الخطاب الى الغيبة والاية الثانية مثالا للالتفات من الغيبة الى التكلم اورد البيت باعتبار اشتماله على الالتفات من التكلم الى الخطاب مثالا لقوله و بالعكس حتى يكون النشر منطبقا على اللف غير قاصر عنه فظهر ايضا انه اختار فى الالتفات ماذهب اليه السكاكى من انه يكفى فى الالتفات ان يكون التعبير باحد الطرق الثلاثة عدولا عن مقتضى الظاهر من حيث ان الظاهر ان يعبر عنه بطريق آخر منها سواء سبق التعبير بالطريق المعدول عنه ام لا فانه لايشترط فى كون العدول الى الطريق المعدول اليه التفاتا سبق التعبير بالطريق المعدول عنه والعدول عنه تحقيقا بل يكتفى بالعدول عنه تقديرا بان يقتضى الظاهر التعبير به ولايعبر و يعدل عنه الى طريق آخر كما فى قوله تطاول ليلك من الشاعر خاطب نفسه مع ان الظاهر ان يقول ليلى وعدل عنه الى طريق الخطاب ولم يسبق التعبير بطريق التكلم فهذا انما يكون التفاتا بالمعنى الاعم ولا التفات عنه عند الجمهور لانهم يشترطون سبق التعبير بالطريق المعدول عنه (قوله واياضمير منصوب منفصل الى آخره) كما هو مذهب الجمهور من المحققين ذكر فى الحواشى السعدية ان المحققين كالخليل وسيبويه والاخفش والمازنى وابى على وغيرهم على أن اياضمير الا ان الجمهور منهم على ان اللواحق بعده حروف دالة على احوال المرجوع اليه من التكلم والخطاب والغيبة فلا يكون لها محل و الخليل على انها اسماء اضيف اليها ايا فتكون فى محل الجر و يرد عليه ان الاضافة من خواص الاسم فلا يضاف الضمير و قال

واياضمير منصوب منفصل وما يلحقه من الياء والكاف والهاء حروف زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة لامحل لها من الاعراب كالتاء فى انت والكاف فى ارأيتك وقال الخليل ايامضاف اليها واحتج بما حكاه عن بعض العرب اذا بلغ الرجل الستين

الزجاج والسيرا في ايا ليس بضمير بل هو من قبيل الاسماء الظاهرة واللواحق التي بعده مضمرات اضيف اليها ايا كان اياك بمعنى نفسك يعني انه اسم مضمر مبهم اضيف الى الضمائر التي بعده ازالة لابهامه واستدل عليه بما ورد من اضافته الى المظهر في قول من قال اذا بلغ الرجل الستين فاياه وايا الشواب وذهب قوم من الكوفيين الى ان اياك واياي واياه وتثنيتها وجمعها يقام حروفهما ضمائر مثل هو وهي الى هم وهن فانها بكمالها ضمائر لا تركيب فيها اجماعا وذهب آخرون منهم الى ان الضمائر هي اللواحق وايا دعامة لها لتعيين سيما منفصلة مستقلة بالتلفظ بها فان اللواحق اللاحقة بكلمة ايا كالهاء والكاف والياء في اياه واياك واياي هي الضمائر وكانت متصلة بعاملها والهاء في اياه هي الهاء التي في ضربه والكاف والياء في اياك واياي مثل الكاف والياء في ضربك وضربني فلما اريد انفصالها عن الفعل تعذر النطق بها دالة على معانيها حال الاتصال فضم اليها ايا حتى تستقل بالنطق فكان ايا عمدة لتلك اللواحق يعتمد النطق بها عليه فان العمدة ما يعتمد عليه كالدعامة وهي عماد البيت فكان اياك واياي بمعنى نفسك ونفسي ونظير اياك في كونه الكاف هو الضمير وكون ايا دعامة لفظ انت فان التاء فيه هي الضمير وان دعامة على ما مال اليه بعض البصريين وذهب الفرآء الى ان انت بكماله هو الضمير والمحققون الى ان الضمير هو ان واللواحق حروف مبينة لحال الضمير الذي هو ان واما الكاف في ارأيتك بمعنى اخبرني فانه حرف اجماعا جيء به ليتبين ما اريد بالتاء واستشهاد المصنف بكاف ارأيتك على كون ايا ضميرا منفصلا وكون ما لحق به حرفا جيء به لبيان حال المرجوع اليه من التكلم والخطاب والغيبة ظاهر لكون الكاف المذكور حرفا بالاجماع جيء به ليتبين ما اريد بالتاء من الافراد والتثنية والجمع واما الاستشهاد عليه بتاء انت فغير ظاهر لمكان اختلاف النحاة فيه فان منهم من ذهب الى ان تاء انت حرف جيء به لبيان حال الضمير الذي هو ان ومنهم من ذهب الى ان الضمير هو انت بكماله ومنهم من ذهب الى انها هي الضمير وان دعامة لها والكاف في ارأيتك زيدا ما صنع بمعنى اخبر زيدا فالتاء فاعل لكونه مسندا اليه والكاف حرف خطاب تدل على احوال المخاطب تقول ارأيتك زيدا اي اخبر ارأيتكما زيدا اي اخبرا ارأيتكم زيدا اي اخبروا والاستفهام في ارأيتك مستعمل في الامر بالاخبار مجازا من باب ذكر السبب وارادة المسبب اذ الرؤية سبب للعلم وصحة الخبر قال صاحب الكشاف لما كانت رؤية الاشياء سببا وطريقا الى الاحاطة بها علما والاخبار عنها استعملوا ارأيت بمعنى اخبر والكاف فيه حرف خطاب اذ لو كان اسما لكان مفعولا وحينئذ لم يجز أن ينصب زيدا لان الرؤية بمعنى الابصار لا تتعدى الى المفعولين ولاجل هذا يثنى ويجمع على حسب حال المخاطب لا على حسب حال المفعول تقول ارأيتك زيدا ارأيتكما زيدا أرأيتكم زيدا الى ههنا كلامه (**قوله فاياه وايا الشواب**) معناه تحذر من بلغ ستين من الرجال عن التعرض الشواب وتزوجهن فان قوله واياه

فاياه وايا الشواب وهو شاذ لا يعتمد عليه وقيل هي الضمائر وايا عمدة فانها لما فصلت عن العوامل تعذر النطق بها مفردة فضم اليها ايا لتستقل به وقيل الضمير هو المجموع وقرئ اياك بفتح الهمزة وهياك بقلبها هاء

من باب التحذير لانه يصدق انه معمول بتقدير اتق تحذيرا مما بعده مثل اياك والاسد الا أنهم بالغوا فى التحذير فادخلوا كلمة ايا على الشواب كما وصلوها بالكاف فى اياك والاسد لابهام ان كلا منهما محذر من الآخر اى عليه ان يقى نفسه عن التعرض للشواب ويقيهن عن التعرض له وعليهن مثل ذلك ووجه الاستدلال به مع انه شاذ من حيث اضافة ايا فيه الى المظهر ان فيه دلالة على ان ايا انما كان مضافا الى ما بعده فان ما يضاف الى الاسم الظاهر فى نحو غلام زيد يضاف الى المضمر ايضا نحو غلامى وغلامك قوله وقرئ اياك بفتح الهمزة كما قرئ بكسرها وقرء ايضا هياك بقلب الهمزة هاء والياء مشددة سواء الهمزة مفتوحة او بهاء وفتح الهاء وكسرها لغتان قال الشاعر

فهياك والامر الذى ان ترحبت * موارده ضاقت عليك مصادره

اى اتق نفسك ان تتعرض للامر الذى ان توسعت مواضع وروده ودخوله ضاقت عليك مواضع الصدور والرجوع عنه والمراد الحث على التدبر فى عواقب الامور قبل الشروع فيها (**قوله** والعبادة اقصى غاية الخضوع) غاية الشئ ليس لها حدود ونهايات فلا وجه لاضافة اقصى اليها ظاهرا فقيل فى توجيهها الخضوع له حدود ونهايات ولفظ الغاية يشتملها لكونها اسم جنس مضافا اليه فصح اضافة اقصى اليها كانه قيل اقصى غايات الخضوع والعبادة هى الطاعة مع التذلل والخضوع فلا يستحقها الا من له غاية الفضل والافضال وهو الله تعالى وقال الجوهرى اصل العبودية الخضوع والذل والتعبيد التذليل يقال طريق معبد اذا كان مذللا بالاقدام (**قوله** اذا كان فى غاية الصفاقة) اى متخافى النسج وهو ضد السخافة والضعف قال الجوهرى العبد بالتحريك الغضب والانف والاسم العبدة مثل الانفة وقد عبد اى انف ويقال ايضا ناقة ذات عبدة اى ذات قوة وسمن وما للثوب عبدة اى قوة الى ههنا كلامه (**قوله** ولذلك) اى ولكون العبادة اقصى غاية الخضوع لاتستعمل شرعا الا فى الخضوع لله تعالى ومن استعملها فى غيره تعالى فقد ارتكب الحرام قوله والاستعانة طلب المعونة وهو مصدر بمعنى العون والاعانة وقسم المعونة بهذا المعنى الى ضرورية وهى ما لا يتأتى الفعل بدونه وتسمى فى اصول الفقه بالقدرة الممكنة وهى ادنى ما يتمكن به المرء من ايجاد الفعل سميت ضرورية لتوقف صدور الفعل عليها بالضرورة وهى المسماة فى علم الكلام بالاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والآلات والمعونة الضرورية بهذا المعنى هى مناط التكليف اتفاقا اما عند من لا يجوز التكليف بما لا يطاق نحو الماتريدية والمعتزلة فظاهر واما من يجوزه كالاشاعرة فلانهم انما قالوا بالجواز فقط لا بالوقوع والى غير ضرورية وهى المسماة فى كتب الاصول بالقدرة الميسرة وهى ما يتمكن المكلف من ايجاد الفعل بدونه لكن لا يحصل اليسر الا به وهذا القسم من المعونة وهو المعونة الغير الضرورية لا يتوقف عليه صحة التكليف بل يتوقف عليه يسره فقط فاشتراطه فى اكثر الواجبات المالية انما هو للتيسر لا لتوقف اصل التكليف عليه والا لما كلف

والعبادة اقصى غاية الخضوع والتذلل ومنه طريق معبد اى مذلل وثوب ذو عبدة اذا كان فى غاية الصفاقة ولذلك لاتستعمل الا فى الخضوع لله تعالى والاستعانة طلب المعونة وهى اما ضرورية او غير ضرورية

المريض بالصلاة فقوله لايتوقف عليه صحة التكليف اراد بها الصحة العقلية والا فالصحة الشرعية لبعض التكاليف يتوقف على هذا القسم من المعونة كالتكليف باكثر الواجبات المالية (قوله والضرورية مالايتأتى الفعل بدونه كاقتدار الفاعل) اى كاعطاء الاقتدار له فانه هو المعونة لانفس الاقتدار ولو قيل كاقتدار الفاعل لم يحتج الى هذا التكليف وكذا قوله وتصوره فان المراد وكافاضة صورة مايصدر عنه باختياره لانها هى المعونة لانفس الصورة الحاصلة وتكيف الذهن بها وكذا الحال فى حصول المادة والآلة المراد بهما مايكون مبدأ لحصولهما لانفس حصولهما (قوله يفعل بهافيها) اى يفعل الفاعل بتلك الآلة فى تلك المادة فان الفعل الموقوف عليها لايتأتى بدونهما فيكون اعطاؤهما من قبيل المعونة الضرورية وعند استجماع هذه الامور الاربعة فى المكلف يوصف بالاستطاعة ويصح ان يكلف بالفعل فان الاشاعرة وان جوزوا التكليف بمالا يطاق لكنهم لايجوزون وقوعه بالفعل الاعند استجماع الامور الاربعة فالمراد بالفعل مايقابل القوة لاالفعل بمعنى الاثر الصادر (قوله وغير الضرورية تحصيل مايتيسر به الفعل) اى جعله حاصلا للفاعل لانه هو المعونة لاتحصيل الفاعل اياه (قوله اويقرب الفاعل الى الفعل) كالترغيبات ووعد المثوبات على فعله والايعاد بالعقوبات على تركه (قوله والمراد طلب المعونة فى المهمات كلها اوفى اداء العبادات) اشارة الى ان عدم ذكر المستعان فيه ههنا ليس من حيث انه لايكون تعلق قوله نستعين بذلك غير مراد بان يتوجه القصد الى نفس الفعل فقط ويعبر عنه بتنزيل المتعدى منزلة اللازم فان تعلقه بالمفعول بواسطة حرف الجر مراد لكنه حذف اما لقصد التعميم اى لان يقدر كل مايصح ان يكون مفعولا لذلك الفعل من المهمات المتناولة لاداء العبادات وغيرها بناء على ان تقدير بعض المهمات دون بعض ترجيح بلا مرجح مع ان المقام مقام اظهار العجز والاحتياج التام الى المعونة فى جميع المهمات فالعموم مستفاد من الحذف بمعونة المقام ويدخل فيه اداء العبادات دخولا اوليا واما لقصد مجرد الاختصار بان يكون المراد تعلق الفعل بالمفعول الخاص المدلول عليه بالقرينة المعينة للمراد وذلك المعمول الخاص فى هذا المقام هو اداء العبادات والقرينة المعينة له هى اقتران فعل الاستعانة بقوله اياك نعبد مع ظهور احتياج العبادة الى الاعانة وحذف المفعول فى مثله يكون لمجرد الاختصار (قوله والضمير المستكن فى الفعلين وهو نحن القارئ ومن معه) اذ لايجوز ان يكون للقارى وحده ويكون جمعه للتعظيم لانه لايليق بمقام اظهار التذلل والخضوع فتعين ان يكون للقارئ مع غيره وذلك الغير فيه ثلاث احتمالات على حسب اختلاف احوال القارى فان القارئ لايخلو اما ان يكون فى الصلاة اوخارجها وعلى الاول اما ان يكون منفردا اومع الجماعة فان كان منفردا يكون من معه الحفظة وان كان مع الجماعة يكون من معه حاضرى صلاة الجماعة وان كان

والضرورية مالايتأتى الفعل دونه كاقتدار الفاعل وتصوره وحصول آلة ومادة يفعل بهافيها وعند استجماعها يصح ان يوصف الرجل بالاستطاعة ويصح ان يكلف بالفعل وغير الضرورية تحصيل مايتيسر به الفعل ويتسهل كالراحلة فى السفر للقادر على المشى او يقرب الفاعل الى الفعل ويحثه عليه وهذا القسم لايتوقف عليه صحة التكليف والمراد طلب المعونة فى المهمات كلها اوفى اداء العبادات والضمير المستكن فى الفعلين للقارئ ومن معه من الحفظة وحاضرى صلاة الجماعة

خارج الصلاة يكون من معه سائر الموحدين وعلى هذا ينبغي ان يكون قوله وحاضرى صلاة الجماعة معطوفا على ماقبله بكلمة او لكونه مبنيا على احتمال ان يكون القارى مصليا مع الجماعة وكون من معه الحفظة مبنى على احتمال كونه منفردا فى الصلاة فيكون كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه قسيما للآخر ويكون مبنى كل منهما قسيما لمبنى الاخر فالمناسب عطفه عليه بكلمة او ولعله آثر عطفه بكلمة الواو لتوافقهما من حيث ابتناؤهما على كون القارى فى الصلاة وعطف قوله اوله ولسائر الموحدين على قوله للقارى ومن معه بكلمة او لابتنائه على ان لا يكون القارى فى الصلاة وهو قسيم لاحتمال كونه فيها الا ان عطف (قوله اوله ولسائر الموحدين على قوله للقارى ومن معه من الحفظة وحاضرى صلاة الجماعة يشعر ان القارى له حالتان كل واحدة منهما قسيم للاخرى وهما كونه فى الصلاة وكونه خارجها فعلى الاول يكون من معه الحفظة وحاضرى الجماعة وعلى الثانى يكون سائر الموحدين وقوله سائر الموحدين يتناول الحفظة ايضا ويشير الى ان قوله اياك نعبد واياك نستعين قول بالتوحيد من حيث دلالته على الحصر والتخصيص (قوله ادرج عبادته فى تضاعيف عبادتهم) استئناف لبيان نكتة العدول عن افراد الضمير الى الجمع وقوله لعلها تقبل ببركتها ويجاب اليها حال من المتعدى فى ادرج وخلط اى فعل ذلك راجيا قبول عبادته ببركة الجماعة ويجاب الى حاجته لان رد الكل بعيد لان فيهم من لا يرد عبادته ولا حاجته وكذا قبول البعض ورد البعض لانه لا يليق بكرم ارحم الراحمين ولانهم قوم لا يشقى جليسهم وهذا كما ان الرجل اذا باع من غيره عشرة ثياب بصفقة واحدة ووجد المشترى فى بعضها عيبا فليس له الاقبول الكل اورده وليس له ان يقبل البعض دون البعض فكذا العبد عرض على رب العالمين جميع عبادات العابدين وحاجات جميع المحتاجين فاللائق بالكرم الالهى ورحمته الواسعة ان يقبل عبادة الكل ويعينهم فى حاجتهم فلما عدل العبد عن افراد الضمير الى جمعه فقال اياك نعبد واياك نستعين فكانه قال الهى عبادتى مشوب بانواع التقصير لكن مخلوط بعبادة جميع العابدين فلا يليق بكرمك ان تميز بين العبادات ولان ترد الكل وفيها عبادة اوليائك وعبادك الصالحين فتقبلها منى ببركة انضمامها الى عباداتهم واعنى فى حاجتى ببركة انضمامها الى حاجتهم وهذا المذكور هو سر فى كون الجماعة سنة مؤكدة فى اداء الصلوات الخمس وواجبة فى الجمعة والعيدين ووقفة عرفة (قوله وقدم المفعول) ذكر لتقديم المفعول وجوها خمسة الاول ان الضمير المنصوب عبارة عن ذات المعبود بالحق المستحق لان يعظم بغاية مايمكن من التعظيم ومن طرق تعظيمه تقديمه فى الذكر والثانى ان المطلب الاعلى والمهم الاقوى بالنسبة الى القارى انما هو مولاه المعبود بالحق الموصوف بجميع صفات الجمال والجلال المستجمع بجميع وجوه الفضل والافضال فكان لذلك نصب عينه واهم عنده

اوله ولسائر الموحدين ادرج عبادته فى تضاعيف عبادتهم وخلط حاجته بحاجتهم لعلها تقبل ببركتها ويجاب اليها ولهذا شرعت الجماعة وقدم المفعول للتعظيم والاهتمام به والدلالة على الحصر ولذلك قال ابن عباس رضى الله عنهما معناه نعبدك ولا نعبد غيرك وتقديم ماهو مقدم فى الوجود والتنبيه على ان العابد ينبغى ان يكون نظره الى المعبود اولا وبالذات ومنه الى العبادة لا من حيث انها عبادة صدرت عنه بل من حيث انها نسبة شريفة اليه ووصلة بينه وبين الحق فان العارف

من جميع ماسواه بحيث لايسبق الى لسانه الا ذكره ولا الى قلبه الا محبته ولا الى جوارحه الا خضوعه والاستكانة اليه فلم يتالك لذلك الا ان يقدم اللفظ الدال عليه على عامله والثالث الدلالة على الحصر فان تقديم ماحقه التأخير يفيد الحصر والتخصيص كما تقرر فى علم البيان والرابع انه قدم ليوافق الترتيب فى الذكر للترتب فى الوجود فانه تعالى مبدأ الكائنات باسرها فانه كان ولاشئ معه والخامس التنبيه والارشاد للعابد الى انه ينبغى ان يكون نظره الى معبوده الحقيقى اولا وبالذات ولاينظر الى العبادة الامن حيث انها نسبة شريفة اليه تعالى ووصلة بينه وبين محبوبه وهذا الوجه انما يكون وجه التقديم مفعول نعبد عليه ويفهم منه وجه تقديمه على نستعين (**قوله انما يحق**) اى انما يثبت ويتحقق وصوله اذا استغرق فى ملاحظة جناب القدس وغاب عما عداه حتى يبلغ فى غيبته عما عداه الى حيث لولاحظ نفسه التى هى اقرب الاشياء اليه واحوالا من احوال نفسه لاتقع تلك الملاحظة الا من حيث انها ملاحظة لجناب القدس ومحبة اليه (**قوله ولذلك**) اى ولابتناء الوصول على الاستغراق فى ملاحظة جناب القدس والغيبة عما عداه فضل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لابى بكر رضى الله عنه اذهما فى الغار لاتحزن ان الله معنا على قول موسى عليه الصلاة والسلام ان معى ربى من حيث ان الحبيب عليه الصلاة والسلام قدم ذكر مولاه على ذكر نفسه والكليم عكس ذلك فى اول كلامه لكن وافقه فى آخره حيث قال ربى بتقديم اسم الرب على ياء المتكلم (**قوله وكرر الضمير**) اى لم يقل اياك نعبد ونستعين للتنصيص على تخصيصه تعالى بالاستعانة كالنص على تخصيصه بالعبادة فان العطف وان كان مفيدا له الا انه ليس كالتكرير فى كونه تنصيصا عليه لاحتمال ان يكون الحصر باعتبار الجمع بينهما فيصح وجود كل منها فى غيره تعالى فاذا كرر اندفع الاحتمال فان قيل فعل الاستعانة لايتعدى بنفسه بل بالباء فكيف قيل واياك نستعين اجيب بان صاحب القاموس ذكر فى نفسه انه يتعدى بنفسه وبالباء ويجوز ان يكون من قبيل الحذف والايصال (**قوله وقدمت العبادة على الاستعانة**) مع ان العبد لايتقوى على شئ من افعاله المهمة له التى من جملتها اداء العبادات الا باعانة مولاه معونة ضروريه وغيرها فمن حقه ان يقوم طلب المعونة فى جميع مهماته او فى اداء العبادات بخصوصها ثم ذكر تخصيصه العبادة به تعالى وذكر لتقديم العبادة فائدتين الاولى توافق رؤس الاى والثانية ان يعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى الى الاجابة والعبادة لكونها سببا للتقرب وسيلة الى طلب الحاجة والظفر بالاجابة ثم ذكر وجها آخر لتقديم العبادة على الاستعانة بقوله واقول ومحصوله ان كل واحد من تخصيص العبادة به تعالى وتخصيص الاستعانة به تعالى ليس بمقصود اصالة وابتداء بل المقصود الاصلى مجرد اظهار التذلل والخضوع بتخصيص العبادة له تعالى الا ان المتكلم لما نسب الى نفسه العبادة اوهم ذلك انه

انما يحق وصوله اذا استغرق فى ملاحظة جناب القدس وغاب عما عداه حتى انه لايلاحظ نفسه ولاحالا من احوالها الا من حيث انها ملاحظة له ومنتسبة اليه ولذلك فضل ماحكى الله تعالى عن حبيبه حين قال لاتحزن ان الله معنا على ماحكاه عن كليمه حيث قال ان معى ربى سيهدين وكرر الضمير للتنصيص على انه هو المستعان به لاغير

وقدم العبادة على الاستعانة ليتوافق رؤس الآى ويعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى الى الاجابة واقول لما نسب المتكلم العبادة الى نفسه اوهم ذلك تبجحا واعتدادا منه بما يصدر عنه فعقبه بقوله واياك نستعين ليدل على ان العبادة ايضا مما لايتم

يجيء و يعد ما صدر عنه من العبادة امرا عظيما وانه بلغ بذلك رتبة عظيمة عند الله تعالى وذلك يورث العجب والكبر فاردفه بقوله واياك نستعين ليدل ذلك على ان الرتبة الحاصلة له بسبب العبادة ما حصلت بقوة نفسه بل انما حصلت باعانة الله تعالى وتوفيقه فالمقصود من ذكر قوله واياك نستعين ازالة ما توهمه بنسبة العبادة الى نفسه من العجب والكبر ونسب المصنف هذا الوجه الى نفسه مع انه منقول عن الامام اشارة الى انه وجه مرضى عنده (قوله ولا يستتب له) اى لا يستقيم ولا يتيسر (قوله وقيل الواو للحال) ضعفه لان المضارع المثبت اذا وقع حالا يجب اخلاؤه عن الواو بل يكون ارتباطه بالضمير وحده يقال جاءنى زيد يركب قال ابن الحاجب فى الكافية والمضارع المثبت بالضمير وحده وقولهم قمت واصك وجهه مؤول بان تقديره وانا اصك وجهه فيكون جملة اسمية تقديرا (قوله بيان للمعونة المطلوبة) يعنى انه جملة استينافية واقعة جوابا عن سؤال نشأ من قوله واياك نستعين سواء كان المطلوب الاعانة فى اداء الواجبات خاصة وكان حذف مفعول نستعين لمجرد الاختصار لكون ارادة المفعول الخاص متعينا بمعونة القرينة اوكان المطلوب الاعانة فى المهمات كلها وكان حذف المفعول للتعميم فكانه قيل كيف اعينكم فيما تريدونه من العبادات اوفى عموم المهمات فاجيب بان يقال ارشدنا طريق المؤمنين فى ذلك حتى تكون سيرتنا فى ملابسة الطاعات خاصة اوفى تحصيل المهمات مطلقا موافقا لسيرتهم فى اخلاص النية وكون المقصود من جمع ذلك نيل الى رضى الرحمن فعلى هذا يكون تركنا عطف لكمال الاتصال (قوله اوافراد لما هو المقصود الاعظم) اى و يجوز ان يكون طلبا ابتدائيا لا تعلق له بما قبله تعلق البيان حيث اخبر اولا انه لا نستعين فى تحصيل ما راده لا به تعالى ثم افرد من جملة ما يصح ان يكون مطلوبا للانسان ما هو اعظم المطالب وهو الهداية لاقوم السبل الموصلة الى مرضاته تعالى فساءله من الله تعالى فيكون ترك العطف حينئذ لكمال الانقطاع بين الجملتين لاختلافهما خبرا وانشاء (قوله والهداية دلالة بلطف) اى دلالة للغير ملابسة بما هو لطف فى حقه تعالى وخير من حيث كون المدلول عليه نافعا له يصلح به حاله ولذلك لا يستعمل الا فى الدلالة على ما هو خير نافع له نقل عن الراغب انه قال الهداية دلالة بلطف وتستعمل بمعنى التقدم مجازا فيقال هداه بمعنى تقدمه كما يتقدم الهادى المهدى بالنصح والارشاد ومنه اهدى اليه هدية لانها تقدم امام الحاجة ومنه ايضا هوادى الوحش اى تجرى قدام الوحش والوحش خلفها فان متقدمات الوحش كانها هادية لغيرها وخص ما كان بمعنى الدلالة بهديت وما كان بمعنى الاعطاء باهديت (قوله ولذلك) اى ولاعتبار اللطف فى معناها تستعمل فى الخير فورد عليه قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم من حيث ان الهداية فيه استعملت فيما ليس بخير ولطف للمهدى فاجاب بانه ليس على حقيقته بل ورد على

ولا يستتب له الا بمعونة منه وتوفيق وقيل الواو الحال والمعنى نعبد مستعينين بك وقرئ بكسر النون فيهما وهي لغة بنى تميم فانهم يكسرون حروف المضارعة سوى الياء اذا لم ينضم ما بعدها (اهدنا الصراط المستقيم) بيان للمعونة المطلوبة فكانه قال كيف اعينكم فقالوا اهدنا او افراد لما هو المقصود الاعظم و الهداية دلالة بلطف و لذلك تستعمل فى الخير وقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وارد على التهكم ومنه الهدية و هوادى الوحش لمقدماتها

التهكم مثل قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم وقيل انه ليس من الهداية بمعنى الدلالة بل من الهداية بمعنى التقديم والمعنى قدموهم اليه (قوله والفعل منه هدى) توطئة لما بعده وهو ان الاصل فيه ان يتعدى الى مفعوله الاول بنفسه و الى الثانى بواسطة حرف الجر وهى اما كلمة الى كما فى قوله تعالى والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وقوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم او اللام كما فى قوله تعالى ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم وقوله يهدى الله لنوره من يشاء وعدى فى قوله اهدنا الصراط المستقيم الى كل واحد من مفعوليه بنفسه على طريق الحذف والايصال كما فى قوله تعالى واختار موسى قومه اى من قومه و الاصل فى هذه الاية اهدنا للصراط المستقيم و الى الصراط والفاء فى قوله فعومل فصيحة اى اذا كان الاصل ماذكر علم انه من قبيل الحذف و الايصال فانه قد يتسع فيما يتعدى بواسطة حرف الجر فيحذف حرف الجر و يعدى الفعل بنفسه قال الجوهرى يقال هديته الطريق والبيت هداية اى عرفته وهذه لغة اهل الحجاز وغيرهم يقولون هديته الى الطريق والى البلد حكاها الاخفش الى هنا كلامه وهذا صريح فى ان التعدية بنفسه ايضا لغة اصلية لبعض الطائفة وكلام المصنف مبنى على لغة غيرهم و فرق بعضهم بينه و بين الهداية المتعدى بنفسه بان معنى الاول الدلالة على ما يوصل الى المطلوب فهى تسند تارة الى القران كما فى قوله تعالى ان هذا القران يهدى للتى هى اقوم وتارة الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كقوله تعالى وانك لتهدى الى صراط مستقيم ومعنى الثانية الايصال الى المطلوب ولا تسند الا الى الله تعالى لان الموصل اليه ليس الا هو الله تعالى وحده (قوله الاول افاضة القوى التى بها يتمكن المرء من الاهتداء الى مصالحه) فان قيل نصب الدلائل مقدم على افاضة القوى فكيف يصح ان يجعلها اول الاجناس المرتبة التى تحتها انواع لا يحصيها عد اجيب بان ليس المراد بالترتيب الذى اعتبره بين تلك الاجناس ترتيبها فى تحققها بحسب انفسها وفى حد ذاتها بل المراد ترتب الاهتداء بها فان الاهتداء بالدلائل العقلية انما يتأتى بعد افاضة تلك القوى واستعمالها وكذا الاهتداء ببيانات الكتب المنزلة وتبليغ الرسل اياها انما يتأتى بعد الاهتداء بالدلائل العقلية المؤدية الى تصديق الرسل المودى بالمعجزات الباهرة وكذا الاهتداء بارادة الله تعالى الاشياء كما هى انما يكون بعد الاهتداء ببيان الكتب وتبليغ الرسل فالاجناس المرتبة لانواع هداية الله تعالى اربعة كل واحد منها متوقف على ماقبله فى كون طريق الاهتداء والمتكلمون وان انكر والحواس الباطنة لابتنائها على هذيانات الفلاسفة من نفى الفاعل المختار والقول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاللائق للمصنف ان لا يتعرض لها الا انه تعرض لها بناء على ان القول بثبوتها لا يجب ان يكون مبنيا على الهذيانات المذكورة فكما يجوز ان يصدر من النفس آثار مختلفة بتوسط الالات والحواس الظاهرة

والفعل منه هدى واصله ان يعدى باللام او الى فعومل معاملة اختار فى قوله تعالى واختار موسى قومه وهداية الله تعالى تتنوع انواعا لا يحصيها عد لكنها تنحصر فى اجناس مترتبة * الاول افاضة القوى التى بها يتمكن المرء من الاهتداء الى مصالحه كالقوة العقلية و الحواس الباطنة و المشاعر الظاهرة * والثانى نصب الدلائل الفارقة بين الحق و الباطل و الصلاح والفساد

بمقتضى الحكمة الالهية فلا يجوز صدورها عنها بتوسط الحواس الباطنة بارادة الفاعل المختار ذلك بمقتضى حكمته (قوله واليه اشار) اى الى ماذكر من هدايته تعالى بنصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل اشار بقوله تعالى وهديناه النجدين اى نصبناله دليلى الخير والشر وطريقى الحق والباطل والنجد الطريق المرتفع شبه به الدليل الواضح من حيث انه لوضوحه كانه موضع مرتفع يراه كل ناظر و بقوله واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اى هديناهم بنصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل فاهملوها واختاروا العمى على الهدى (قوله واياها عنى بقوله وجعلناهم أئمة يهدون بامرنا وقوله ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم) يعنى انه تعالى عنى بقوله الاول هدايته بارسال الرسل و بقوله الثانى هدايته بانزال الكتب فان قيل الاتيان انما تدلان على كون الرسل والقرآن هادبين انفسهما لا على كونه تعالى هاديا بهما فما وجه قول المصنف واياها عنى بطريق الحصر نجيب بانهما من قبيل قطع السكين فى كونهما من قبيل اسناد الفعل الى آلته فان المراد هدينا بارسالهم وبانزال القرآن فيصح الحصر المستفاد من تقديم المفعول فى قوله واياك واياها عنى قوله واياه عنى بقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وجه الحصر والاستشهاد انه تعالى حصر المهديين بهداية الله تعالى فيهم بدليل ماذكره فى المطول من ان المعرف بلام الجنس ان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدأ نحو زيد الامير وعمر والشجاع والموصول الذى قصد به الجنس فى باب القصر بمنزلة المعرف بلام الجنس الى هنا كلامه ومعلوم ان الاجناس الثلاثة المتقدمة للهداية ليست بمحصورة فيهم فعلم ان المراد منها الجنس الرابع منها وهو الهداية بان يكشف اى يظهر على قلوبهم الى آخره وجه الاستشهاد بقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا انه تعالى اثبت لهم الجهاد على لفظ الماضى واوقع ضمير التعظيم ظرفا له على المبالغة اى فى سبيلنا ووجهنا مصابين مخاصين لنا ولا يخفى ان مثل هذه المجاهدة انما يتحقق بعد حصول المراتب السابقة لاجناس الهداية فوجب ان يكون الهداية التى جعلت المجاهدة المذكورة شرطا لحصولها هى الجنس الرابع منها الذى يختص بنيله الانبياء والاولياء (قوله ويريهم الاشياء كما هى) اى كما هى فى نفس الامر وقوله بالوحى متعلق بيكشف او يريهم (قوله فالمطلوب اما زيادة مامنحوه) اى اعطوه جواب عما يقال ان الله تعالى انزل هذه السورة الكريمة على السنة عباده الذين حمدوه وخصوا الحمد به ووصفوه بما يليق به من صفات الكمال و خصوه بالعبادة و الاستعانة ومثل هذه العباد كيف يصح منهم ان يطلبوا الهداية الى الصراط المستقيم وهو طريق الحق وملة الاسلام وهم مهتدون اليه لا محالة فطلب الهداية اليه طلب تحصيل الحاصل وهو محال وهذا السؤال انما يرد على تقدير ان يراد بالصراط المستقيم طريق الحق وملة الاسلام واما اذا اريد به

واليه اشار حيث قال وهديناه النجدين وقال وهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى والثالث الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب واياها عنى بقوله وجعلناهم أئمة يهدون بامرنا وقوله ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم و الرابع ان يكشف على قلوبهم السرائر ويريهم الاشياء كما هى بالوحى او الالهام والمنامات الصادقة و هذا قسم يختص بنيله الانبياء والاولياء واياه عنى بقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فالمطلوب اما زيادة مامنحوه من الهدى او الثبات عليه او حصول المراتب المرتبة عليه

الطريق الى سائر المطالب والكمالات فلا اشكال لان المؤمنين وان كانوا مهتدين
فى عقائدهم واعمالهم الا ان مطالبهم التى هى السعادات الابدية والكمالات السرمدية
لا تحصل الا بهداية الله تعالى اياهم الى الطريق الموصل اليهما فلابد من طلبها
فالمصنف اشار الى جوابه بقوله فالمطلوب الخ اما زيادة ما منحوه فى الهدى والثبات عليه
على ان يكون قوله والثبات مرفوعا معطوفا بكلمة الواو على قوله زيادة والمعنى انه اذا
انقسمت الهداية الى الاجناس المذكورة وكان اكثرها حاصلا للطالب فطلوبه بقوله
اهدنا اما الزيادة على ما اعطوه من الهدى والثبات عليه اى مجموع الامرين وتوضيحه
ان المراد بالهداية الهداية الكاملة لاطلاق اللفظ والكمال انما يكون اذا زاد على الاصل
ووجد الثبات عليه فان انتفاء كل منهما يوجب النقص فيكون قوله اهدنا مجازا لان
الزيادة وان كان من جنس المزيد عليه الا ان الثبات على ما حصل من الهداية امر
خارج عن المعنى الاصلى للفظ الهداية واللفظ المستعمل فى مجموع المعنى الاصلى وما هو
خارج عنه يكون مجازا لكونه فى غير ما وضع له وفى بعض النسخ اوالثبات عليه
بكلمة او بدل الواو وهو الموافق لما فى الكشاف وتقرير الجواب على هذا ان السائل
الذى حصل له بعض اجناس الهداية اما ان يطلب ما يزيد عليه من بقية الاجناس
اوالثبات على ما حصل له اوحصول المراتب المرتبة على ما حصل له اى على ما منحوه
من اجناس الهداية فان لكل جنس من الاجناس المذكورة مراتب مرتبة فان القوة
العقلية مثلا تتفاوت شدة وضعفا وكذا الاستدلال بالادلة العقلية والاهتداء باقوال
الرسل ومعانى الكتب لاسيما الجنس الرابع فان له عرضا عريضا اثبت له المتصوفة
مراتب مترتبة هى مرتبة المكاشفة ثم المشاهدة ثم المعاينة ثم مراتب اخرى من الاتصال
والانفصال والفناء والبقاء فالظاهر ان قوله اهدنا حقيقة على الاول لان الهداية
المطلوبة جنس من اجناس مطلق الهداية واطلاق الجنس العالى على الاجناس
السافلة من قبيل الاطلاق الحقيق ومجاز على الثانى لان الثبات على الشئ غير ذلك الشئ
ولذلك قالوا الامر بالقيام مثلا للقائم مجاز عن طلب الدوام عليه واما على الثالث فحقيقة
لان المطلوب حينئذ هو المراتب المرتبة على ما حصل لهم من اجناس الهداية وتلك
المراتب من انواع جنس الهداية واطلاق الجنس على انواعه حقيقة قيل فى تقرير الجواب
ان الحاصل اصل الاهتداء والمطلوب زيادته اوالثبات عليه اوحصول مرتبة لم تحصل
بعد ثم قيل لكن فى جعل الثالث وجها آخر مغايرا للاول تعسف اذ لا فرق بينهما وقد ظهر
الفرق بينهما بما قررنا من ان المطلوب على الاول بقية الاجناس وعلى الثالث الزيادة على
ما منحوه من اجناس الهداية فان انفس اجناس الهداية كما انها مترتبة من حيث انه يتوقف
الاهتداء بكل جنس منها على الاهتداء بما قبله فكذلك كل جنس من تلك الاجناس
على مراتب مختلفة فالمطلوب على الوجه الثالث حصول المراتب المرتبة على ما حصل

(من جنس)

فاذا قاله العارف الواصل عنى به ارشدنا طريق السير فيك لتمحو عنا ظلمات احوالنا وتميط غواشى ابداننا لنستضئ بنور قدسك فنراك بنورك والامر والدعاء يتشاركان لفظا ومعنى و يتفاوتان بالاستعلاء والتسفل وقيل بالرتبة والسراط من سرط الطعام اذا ابتلعه فكانه يسرط السابلة ولذلك سمى لقما لانه يلتقمهم والصراط من قلب السين صادا ليطابق الطاء فى الاطباق وقد يشم الصاد صوت الزاى ليكون اقرب الى المبدل عنه

من جنس الهداية لاحصول الجنس الغير الحاصل من اجناسها (قوله فاذا قاله العارف بالله الواصل) الى اقصى مراتب السير الى الله تعالى الذى هو آخر درجات السالكين واول درجات الواصلين وهو المسمى بمقام المشاهدة والمعاينة وفيه اشارة الى ان ماسبق من وجوه الجواب وماذكر من اجناس الهداية ومراتبها انما هو بالنظر الى السالك السائر الى الله تعالى ومراتب سيره اليه تعالى تنتهى بالوصول الى مقام المعاينة و بعد انقطاع سيره اليه تعالى يبتدئ السير فى الله وهو لاينقطع ابدا ولايتناهى كما اشار اليه من قال

شربت الحب كأسا بعد كأس * فانفد الشراب ولارويت

والظاهر ان قوله تمحو بتاء الخطاب و يحتمل ان يكون بياء الضمير مسندا الى ضمير السير واضافة الظلمات الى الاحوال من قبيل اضافة المسبب الى السبب والمعنى تمحو عنا ظلمات قلوبنا الناشية من الاحوال العارضة لنا حينا بعد حين بمقتضى البشرية والحجب الناشية من تعلق الارواح بالابدان والقوى المتداعية الى الغفلة التى لاتليق بالواصلين فان حسنات الابرار سيئات المقربين قال عليه الصلاة والسلام وانه ليغان على قلبى وانى لاستغفر الله فى كل يوم مائة مرة واضافة الغواشى الى الابدان بيانية فان الابدان غشاوة حاجبة للارواح عن الاطلاع بعالم الغيب ولما كان قوله سبحانه وتعالى اهدنا على صيغة الامر ومعناه الدعاء اشار الى الفرق بينهما مع اشتراكهما لفظا ومعنى اما لفظا فظاهر واما معنى فلان معنى كل منهما طلب فقال ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل يعنى لايشترط فى الامر العلو الحقيقى فى الآمر ولافى الدعاء السفل الحقيقى فى الداعى فان بناء استفعل قد يكون لعد الشئ متصفا بمعنى اصله الذى هو مأخذ اشتقاقه وان لم يكن ذلك الشئ متصفا بذلك المعنى فى نفس الامر نحو استحسنه واستعلى عليه وكون حقيقة صيغة التفعل للتكلف فى نحو التسفل ظاهر مكشوف فاذا قال العالى لمن دونه افعل كذا متسفلا ومتواضعا له يسمى قوله هذا دعاء واذا قاله الادنى لمن هو اعلى منه مستعليا ومتكبرا يكون قوله هذا امرا (قوله وقيل بالرتبة اى لا بالاستعلاء والتسفل اى قيل يجب ان يكون الآمر اعلى رتبة بالنسبة الى المأمور وان يكون الداعى اسفل من المدعو له حقيقة ولايكفى الاستعلاء والتسفل وهو ضعيف وذهب اليه جهور المعتزلة (قوله والسراط من سرط الطعام اذا ابتلعه) اشارة الى أن اصل صاد الصراط سين قلبت صادا ليطابق الطاء فى الاطباق وحروف الاطباق اربعة الصاد والضاد والطاء والظاء فالطاء مستعلية ومع ذلك فهى مجهورة والسين منخفضة مهموسة فبينهما تباين وفى الجمع بينهما نوع من التثقل فابدلت السين صادا لتوافق الطاء فى الاستعلاء والاطباق فان كل واحد من الصاد والطاء مستعلية مطبقة و بعضهم ابدل السين زايا ليوافق الطاء فى الجهر ومنهم من ابدلها صادا واشمها صوت الزاء روما للمجانسة فى الاستعلاء والجهر معا (قوله فكانه يسرط

السابلة) اى يبتلع سالكى السبيل من المسافرين والسابلة ابناء السبيل المختلفة فى الطرقات لحوائجهم والمقصود بيان وجه تسمية الطريق بالسراط والاولى فى بيانه ان يقال سمى السبيل سراطا لان سالكيها يبتلعها و يأكلها بقطعه اياها اوهى يسترطهم بان تضرهم اوتهلكهم وكذا فى تسميتها باللقم لانها تلتقمهم اوهم يلتقمونها وفى الصحاح اللقم بفتح اللام والقاف وسط الطريق واللقم بسكون القاف الابتلاع وكذا الالتقام (قوله قرأ ابن كثير برواية قنبل عنه ورويس رواية عن يعقوب بالاصل وهوالسين ولم يذكر رواية البزى عن قنبل لانفهامها من قوله والباقون بالصاد (قوله وهو) اى الصراط بالصاد لغة قريش بمعنى انهم يقلبون سين السراط صادا والسراط بالسين لغة بنى قيس والثابت فى الامام معطوف على قوله لغة قريش يعنى لم ترسم فى الامام وهومصحف عثمان رضى الله عنه الابالصاد مع اختلاف قرآتهم حيث قرأ بعضهم بالصاد و بعضهم بالسين و بعضهم بالاشمام (قوله وهو) اى السراط كالطريق فى التذكير والتأنيث اى كما ان الطريق يذكر و يؤنث كذلك الصراط والتذكير لغة تميم و التأنيث لغة الحجاز (قوله والمراد به) اى بالصراط المستقيم الطريق الحق المطلق سواء كان نفس ملة الاسلام اوما تنطوى عليه تلك الملة مماهو حق فى باب الافعال والاقوال والاخلاق والمعاملات بين الخلق والخالق وقداستعمل الصراط المستقيم فى شعب الاسلام كمافى قوله تعالى فاعبدوه هذاصراط مستقيم قال المصنف فى شرح المصابيح سبيل الله هوالرأى القويم والصراط المستقيم وهماالاعتقاد الحق والعمل الصالح وذلك لايتعدد اتحاده لاتختلف جهاته لكن له درجات ومنازل يقطعها السالك بعلمه وعمله فمن زلت قدمه وانحرف عن احد هذه المنازل فقد ضل سوآء السبيل (قوله وهذه فى حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة) فان البدل لما كان هوالمقصود مما نسب الى المبدل منه كانت النسبة ملحوظة مرة ثانية عندذكر البدل تحقيقا لمعنى المقصودبه وتكرير النسبة وتأكيدها انما يكون فى ضمن تكرير العامل من حيث ان النسبة مدلول تضمن للعامل (قوله وفائدته التأكيد) جواب سؤال يرد على جعل الصراط الثانى بدلا من الاول متحدا معه ذاتا وصدقا وتقرير السؤال ان الثانى لما كان متحدا مع الاول بحسب الذات كان الظاهر ان يذكر الثانى على طريق الاصالة والاستقلال بان يقال اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لا على طريق التبعية والابدال حذرا عن الاطناب والاملال بذكر الشئ الواحد مرتين والجواب ان ذكر الشئ مرتين قديكون من باب البلاغة وتطبيق الكلام بمقتضى الحال والمقام من حيث كون التكرير مفيدا لما لا يحصل بدونه وفى سلوك طريق الابدال فائدتان الفائدة الاولى تأكيد النسبة وتقريرها وذلك لما مر من ان البدل فى حكم تكرير العامل وتكريره تكرير النسبة لامحالة والثانية توضيح المتبوع

وقرأ ابن كثير برواية قنبل ورويس عن يعقوب بالاصل وحمزة بالاشمام والباقون بالصاد وهو لغة قريش والثابت فى الامام وجمعه سرط ككتب وهو كالطريق فى التذكير والتأنيث والمستقيم المستوى والمراد به طريق الحق وقيل هو ملة الاسلام (صراط الذين انعمت عليهم) بدل من الاول بدل الكل من الكل وهو فى حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة وفائدته التوكيد والتنصيص على ان طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة

(المذكور)

المذكور على سبيل الاجمال وتفسيره من حيث ان البدل يذكر بعد المتبوع على طريق التفسير والبيان لما اريد بالعنوان الذى ذكر به المبدل منه فان عنوان الصراط المستقيم فيه شئ من الاجمال والابهام وعنوان البدل فصل ذلك المجمل وازال ابهامه وهو عنوان قوله صراط الذين انعمت عليهم بالايمان الذى هو اجل النعم الدينية واصلها فان الصراط المستقيم لما تبع بصراط المؤمنين على طريق التفسير والبيان له كان تنصيصا على ان طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة وانه علم فى الاتصاف بها لانه لولم يكن كذلك لما صح جعله كالتفسير والبيان للصراط المستقيم وكالمزيل لما فيه من الاجمال والابهام (**قوله** على آكد وجه) متعلق بالمشهود عليه اى بالشهود عليه شهادة مؤكدة مقررة وقوله لانه جعل تعليل للتنصيص فارقات البدل لوكان فيه تأكيد النسبة و يضاح المتبوع لالتبس بعطف البيان والتأكيد لكونه مشاركا للتأكيد فى كونه تابعا مقرر الامر المتبوع فى النسبة ولعطف البيان فى كونه تابعا يوضح متبوعه فبأى شئ يتميز عنهما مع انها اقسام متمايزة لمطلق التوابع اجيب عنه بان البدل هو المقصود بالنسبة والمبدل منه توطئة لذكره بخلاف عطف البيان والتأكيد فان المقصود بالنسبة فيهما هو المتبوع و يتمايزان بكون احدهما لتقرير امر النسبة والآخر لتوضيح المتبوع والبدل وان كان مفيدا للتقرير والتوضيح المذكورين الا ان النسبة الى المتبوع ليست مقصودة فيه بل المقصود هو النسبة الى التابع فقط فهذه التوابع انما تختلف فى مثل هذا المقام بالاعتبار (**قوله** ان الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين) مع قوله اولا والتنصيص على ان طريق المسلمين يدل على اتحاد الايمان والاسلام عنده كما هو المختار عند جمهور الحنفية والمعتزلة و بعض اهل الحديث لكنه قال فى شرحه للمصابيح فى اول كتاب الايمان الاسلام هو الانقياد والاذعان يقال اسلم واستسلم اذا خضع لله تعالى واذعن بقبول احكامه وتكاليفه ولذلك اجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن قال ما الاسلام بالاركان الخمسة فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا فقال جبريل عليه السلام صدقت ولمن قال ما الايمان بقوله ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره فقال جبريل صدقت وهذا الجواب تصريح بان الاعمال خارجة عن مفهوم الايمان وان الاسلام والايمان متباينان كما اشعر به قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واليه ذهب الشيخ ابوالحسن الاشعرى ثم انه ذكر قول من يقول باتحادهما بقوله وقال بعض المحدثين وجمهور المعتزلة الايمان والاسلام عبارتان عن معبر واحد وهو مجموع التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ورد عليهم بقوله ورد عليهم انه سبحانه عطف الاعمال الصالحة والانتهاء عن المعاصى على الايمان فى مواضع لا تحفى

على آكد وجه وابلغه لانه جعل كالتفسير والبيان له فكانه من البين الذى لا خفاء فيه ان الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين

وقيل الذين انعمت عليهم الانبياء وقيل اصحاب موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام قبل التحريف والنسخ وقرئ صراط من انعمت عليهم والانعام ايصال النعمة وهي في الاصل الحالة التي يستلذها الانسان من النعمة فاطلقت لما يستلذه

ولوكانت الاعمال داخلة في الايمان لما حسن ذلك وعلى المحدثين خاصة انه لوكان كذلك للزم خروج الفاسق بفسقه عن عداد المؤمنين كما قاله المعتزلة لكنهم اشد الناس انكارا لهذه المقالة هذا كلام المصنف في ذلك الشرح وهو صريح في القول بتغايرهما فبين كلاميه في كتابيه تناف وتدافع حيث اشار في هذا الكتاب الى كونهما متحدين وفي ذلك الشرح الى كونهما متباينين حيث جعل الاعمال خارجة عن مفهوم الايمان وجعلها من ثمراته وعلاماته فمن تركها فسقا ومعصية لاتخرج به عن الايمان لان انتفاء ثمرة الشيء لايستلزم انتفاء اصله ويمكن ان يقال في التلفيق بينهما انه اراد بالتغاير بينهما التغاير بين مفهومي الايمان والاسلام و بالاتحاد اتحادهما بحسب الصدق فلا منافاة لان التغاير في المفهوم لايستلزم التباين في الصدق بل يجوز ان يكون المتغايران في المفهوم متساويين في الصدق كالانسان والناطق والاسلام والايمان من هذا القبيل فانه لايصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم وبالعكس يؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين (**قوله** وقيل الذين انعمت عليهم الانبياء) عطف على قوله ماقبله من حيث المعنى فان ماقبله يدل على ان المراد بهم المؤمنين بناء على ان النعمة المدلول عليها بقوله تعالى انعمت عليهم ذكرت مطلقا والمطلق ينصرف الى الكمال والايمان اكمل النعم واجلها لان نعمة الدنيا ليست بمرادة وهو ظاهر وماسوى الايمان من النعم الدينية لايعتبر بدون الايمان بخلاف نعمة الايمان فانها معتبرة غير مشروطة بسائر النعم الدينية فكانت نعمة الايمان اكمل النعم فيصرف اليها المطلق المدلول عليه بقوله انعمت عليهم فيكون المراد بقوله الذين انعمت عليهم المؤمنين ومن قال المراد بهم الانبياء بنى كلامه على ان النبوة اجل ماانعم الله تعالى به على عباده واكمله فيصرف اليها النعمة المطلقة (**قوله** وقيل اصحاب موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام) لان الصراط المستقيم الذي يطلبه كل واحد من آحاد هذه الامة ينبغي ان يكون صراط من قبلهم من اصحاب الصراط السوي وهم اصحاب موسى وعيسى قبل ان يحرفوا التوراة والانجيل وقبل ان يغير وادينهم وقبل ان ينسخ شريعتهم وهو ليس من قبيل اللف والنشر لوجود كل واحد من التحريف والنسخ في كل واحد من الفريقين (**قوله** والانعام ايصال النعمة) يعني ان بناء انعم للدلالة على جعل مفعوله صاحب ماصيغ منه هذا البناء وهو النعمة فحقه ان يتعدى بنفسه لكنه ضمن معنى تفضل فعدى تعديته ثم ان متعلق الانعام لابد ان يكون من العقلاء فلا يقال انعم زيد على فرسه اوناقته (**قوله** وهي في الاصل الحالة التي يستلذها الانسان) يعني ان النعمة في الاصل مصدر نعم عيشه اي صار ناعما طيبا لذيذا بني للحالة التي يستلذها الانسان ثم اطلقت لما يستلذها الانسان من الامور الملائمة له المورثة لتلك الحالة على طريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولايخفى

(ان)

من النعمة وهى اللين ونعم الله وان كانت لاتحصى كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها تنحصر فى جنسين دنيوى واخروى والاول قسمان موهبى وكسبى والموهبى قسمان روحانى كنفخ الروح فيه واشراقه بالعقل وما يتبعه من القوى كالفهم والفكر والنطق وجسمانى كتخليق البدن والقوى الحالة فيه والهيئات العارضة له من الصحة وكمال الاعضاء والكسبى تزكية النفس عن الرذائل وتحليتها بالاخلاق السنية والملكات الفاضلة وتزيين البدن بالهيئات المطبوعات والحلى المستحسنة وحصول الجاه والمال والثانى ان يغفر ما فرط منه ويرضى عنه ويبوأه فى اعلى عليين مع الملائكة المقربين ابد الآبدين

ان حق العبارة ان يقال على مايستلذه لان صلة الاطلاق فى المشهور انما هى كلمة على دون اللام الا ان الحروف الجارة كثيرا ما يوقع بعضها مقام بعض (قوله من النعمة وهى اللين) خبر بعد خبر لقوله وهى اى النعمة بكسر النون مأخوذة من النعمة بفتح النون يقال نعم الشئ نعومة ونعمة اى صار ناعما لينا ثم كسرت النون فاطلقت للحالة الناعمة وطيب العيش ثم اطلقت لسببها وتخصيص النعمة بنعمة الاسلام على ما اختاره المصنف لا ينافى الاطلاق المستفاد من حذف مفعول انعمت عليهم لقصد التعميم والشمول لان نعمة الاسلام لاستلزامها على سعادة النشأتين هى النعمة كل النعمة فمن فاز بها فقد فاز النعم كلها والنعمة الدنيوية مايصل الى المنعم عليه وهو فى الدنيا والاخروية مايصل اليه وهو فى الاخرة والنعمة الدنيوية الموهوبة مالامدخل لكسب العبد فى حصولها له والروحانى منها مايتعلق بالروح اولا كنفخ الروح فى البدن فانه يتعلق بالروح اولا (قوله واشراقه) مجرور معطوف على نفخ الروح والاشراق الاضاءة يقال اشرقت الشمس اى اضاءت وشرقت الشمس اى طلعت والروح وان تعلق بالبدن لايشرق اى لايضئ ولايحصل له الثمرة الادراكية مالم يتنور بنور العقل ولم يتأيد بقوة التعقل التى تدرك بها الكليات وبسائر القوى التى يستعين بها فى ادراك الجزئيات (قوله كالفهم) مثال لاشراق الروح واضاءته والفهم هو الادراك المتعلق بالمدركات تصورية كانت اوتصديقية والفكر هو ترتيب المعلومات لتحصيل ماليس بمعلوم والنطق هو التعبير عما فى الضمير بلفظ يدل عليه وبه يكمل اشراق الروح ومما انعم الله تعالى على عباده اصابة رشاش نوره الى ارواحهم فى مبدأ الفطرة كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن اصابه ذلك النور فقد اهتدى ومن اخطأ فقد ضل ومن نعمة الدنياوى الموهبى ارسال الرسل وانزال الكتب وتوفيق قبول دعوة الرسول ونحو ذلك ولم يتعرض لها المصنف لانه ليس فى صدد تعداد جزئيات نعم الله تعالى بل هو فى صدد حصر اجناسها وماذكر من النعم داخل فى النعم الدنيوية الموهبية وعدم ذكرها بخصوصها لاينافى حصر جنس النعم فيما ذكر وماذكره من قسمى انعم الموهبية وان انعم الله تعالى بهما فى الدنيا الا ان كونهما نعمة انما هو بالنسبة الى حصول ثمرتهما فى الآخرة وأديتهما الى النعم الاخروية فهما بهذا اعتبار من النعم الاخروية الا ان المصنف جعلهما من النعم الدنيوية نظرا الى انهما من النعم الموهوبة فى الدنيا حالا وان كانا من الاخروية مآلا وتحلية النفس تزيينها بالحلى بكسر الحاء جمع حلية (قوله وحصول الجاه) مرفوع معطوف على قوله تزكية النفس اوقوله تزيين البدن (قوله والثانى) عطف على قوله فالاول اى القسم الثانى من النعم وهو

والمراد به هو القسم الاخير وما يكون وصلة الى نيله من القسم الآخر فان ما عداه ذلك يشترك فيه المؤمن والكافر (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) بدل من الذين على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال او صفة له مبينة او مقيدة على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهى نعمة الايمان وبين السلامة من الغضب والضلال وذلك انما يصح باحد التأويلين اجراء الموصول مجرى النكرة

النعمة الاخروية والعليون جمع على او علية بمعنى الغرفة او جمع لا واحد له كذا نقل عن القاموس وقال الجوهرى العلية الغرفة والجمع العلالى واصلها عليوة من علوت وقال بعضهم هى العلية بالكسر وفى الصحاح الابد الدهر والجمع آباد وابود يقال ابد ابيد كما تقول دهر داهر ولا افعله ابد الآبدين كما قال دهر الداهرين وعوض العائضين انتهى والدهر الزمان فقولك لا افعله ابد الآبدين ودهر الداهرين معناه لا افعله مدة بقاء زمان الزمانيات كأنه قال لا افعله ما بقى دهر وداهر (قوله والمراد) اى المراد من النعمة المدلول عليها بقوله تعالى انعمت عليهم هو النعمة الاخروية وهى وان لم تحصل بعد الا انه عبر عنها بلفظ الماضى لكونها محققة الوقوع ويحتمل ان يكون المعنى انعمت عليهم فى علمك (قوله وما يكون وصلة الى نيله من القسم الآخر) بفتح الخاء ومن تبعيضية لا بيانية اى المراد بالنعمة المذكورة هى النعم الاخروية وما يكون وسيلة الى نيلهما من النعم الدنيوية كتزكية النفس وتحليتها وهذا تخصيص ايضا لا ينافى الاطلاق المستفاد من حذف مفعول انعمت عليهم لعين ما ذكر آنفا وانما قلنا ان كلمة من تبعيضية لان ما يكون وصلة الى نيل النعم الاخروية مطلقا لا يصدق الا على تهذيب النفس وتحليتها فان ما عداهما من انعم الدنيوية يشترك فيها المؤمن والكافر فلو كانت وصلة الى نيل النعم الاخروية لازم ان يكون الكافر من اهل السعادة فى الآخرة وهو محال (قوله بدل من الذين) اى بدل الكل من الكل من حيث انهما متحدان ذاتا وصدقا لان المنعم عليهم بالنعم الاخروية ليسوا مغضوبا عليهم وبالعكس واشار اليه بقوله على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال فانه صريح فى ان غير المغضوب عليهم متحد ذاتا وصدقا مع قوله الذين انعمت عليهم الا ان المتبوع لما كان فيه شئ من الابهام والاجمال اتبع بذكر البدل توضيحا له وتفصيلا لاجماله فان قوله غير المغضوب اذا جعل بدلا من قوله الذين انعمت عليهم يراد بكل واحد منهما الذات فيتكرر ذكر المتبوع وتكرير ذكر الشئ يستلزم زيادة تمكنه فى ذهن السامع (قوله على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهى نعمة الايمان وبين السلامة من الغضب والضلال) بيان للمعنى على تقدير كون غير المغضوب عليهم صفة كاشفة او مخصصة فانه قد علم اتصافهم بالسلامة المذكورة بجعل غير المغضوب صفة للموصول وقد علم اتصافهم بنعمة الايمان بجعل انعمت عليهم صلة للموصول فعلم بذلك انهم جمعوا بين الايمان والسلامة المذكورين وهذا هو المعنى على تقدير الوصفية سواء كانت الصفة كاشفة او مخصصة وفى قوله جمعوا اشارة الى ان كل واحد من المتبوع والتابع مقصود بالنسبة بخلاف ما اذا كان غير المغضوب بدلا فان المتبوع حينئذ يكون فى حكم الساقط ويكون ذكره لمجرد جعله توطئة للتابع جعل الايمان نعمة مطلقة بناء على انه نعمة فى نفسه يتخلص بها المرء عن الخلود فى النار ويستحق دخول الجنة والتنعم

(بنعيمها)

بنعيمها ابد الآباد من غير شرط شئ من الاعمال بخلاف الاعمال فان شيئا منها ليس
نعمة مطلقة وانما يكون نعمة بشرط الايمان اختار المصنف رحمه الله اولا كون الذين
انعمت عليهم عبارة عن المؤمنين ثم صرح بان المراد من نعمتهم النعم الاخروية وما يكون
وسيلة اليها من النعم الدنيوية وحمل النعمة ههنا على نعمة الايمان موافقا لما اختاره اولا
ثم ان الايمان المذكور فى هذا الموضع يحتمل ان يراد به الايمان المستتبع لثمراته من تخلية
النفس عن الرذائل وتحليتها بالفضائل المؤدية الى النعم الاخروية وان يراد به مجرد
الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ومافيه من الحساب والجزاء فان حمل
الايمان على الايمان الكامل يكون قوله غير المغضوب عليهم صفة مبينة لان المنعم عليهم بمثل
هذا الايمان لا يتناول المغضوب عليهم وغير المغضوب عليهم حتى يكون قوله غير المغضوب
عليهم صفة مخصصة وان حمل على مجرد التصديق بما يجب ان يؤمن به يكونون
صفة مقيدة لان المنعم عليهم بمجرد الايمان قد يكونون مغضوبا عليهم وقد لا يكونون
كذلك فلما وصفوا بقوله غير المغضوب عليهم خرج المغضوبين واهل الضلال
من عموم المنعم عليهم بالايمان وتعين ان المراد بهم من له السلامة من الغضب والضلال
واعلم ان الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب ارادة الانتقام ومنه قوله عليه الصلاة
والسلام اتقوا الغضب فانه جمرة توقد فى قلب ابن آدم ألم تروا الى انتفاخ اوداجه
وحمرة عينيه واذا وصف به البارى سبحانه وتعالى يراد به ارادة الانتقام لا غير قال
الامام الرازى هنا قاعدة كلية وهى ان جميع الاعراض النفسانية مثل الرحمة
والفرح والسرور والغضب والحياء والغيرة والخداع والاستهزاء لها أوآئل ولها
ايضا غايات فان الغضب مثلا اوله غليان دم القلب وغايته ارادة ايصال الضرر الى
المغضوب عليه فلفظ الغضب فى حق الله تعالى لا يحمل على اوله الذى هو غليان دم
القلب بل يحمل على غايته التى هى ارادة الاضرار وكذا الحياء اوله انكسار يحصل
فى النفس وغايته ترك الفعل فلفظ الحياء فى حق الله تبارك تعالى يحمل على ترك الفعل
لا على انكسار النفس وهذه قاعدة شريفة فى هذا الباب الى هنا كلامه والضلال
العدول عن الطريق المستقيم وقد يعبر به عن النسيان كما فى قوله تعالى ان تضل احداهما
بدليل قوله تعالى بعده فتذكر احداهما الاخرى والضلال ايضا الخفاء والغيبة وبمعنى
الهلاك ايضا فمن الاول قولهم ضل الماء فى اللبن وقوله تعالى أإذا ضللنا فى الارض
يجوز ان يكون من الاول ومن الثانى قوله وذلك انما يصح باحد تأويلين اى كون قوله
غير المغضوب صفة للموصول مشكل لان الموصولات من المعارف وغير المغضوب
نكرة لان نحو غير ومثل وشبه لتوغله فى الابهام لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة ومن المعلوم
ان المعرفة لا توصف بالنكرة وحاصل الجواب انا نؤول الكلام اولا بجعل الموصول نكرة
فى المعنى وثانيا بجعل غير المغضوب معرفة (قوله اذ لم يقصد به معهود) اى معهود
خارجى وهى الحصة المعينة من مفهوم الاسم المعرف باللام المتقدم ذكرها تحقيقا

اذ لم يقصد به معهود كالمحلى باللام فى قوله (ولقد امر على اللئيم يسبنى)

اوتقديرا ولم تتقدم الحصة المذكورة فى هذا الموضع واعلم ان الموصول والمضاف الى المعرفة يجرى فيهما مايجرى فى المعرف باللام فان كلا منهما يصح ان يحمل على المعهود الخارجى ان وجد وان لم يوجد فعلى الجنس ثم الجنس ان اريد من حيث تحققه فى ضمن الافراد ولم توجد قرينة الاستغراق يحمل على المعهود الذهنى بان يراد من حيث تحققه فى ضمن فرد غير معين كما ان المحلى باللام يحمل عليه فى قول الشاعر

ولقد امر على اللئيم يسبنى * فضيت ثمة قلت لايعنينى

فان المعرف باللام فيه لايحمل على المعهود الخارجى والفرد المعين لعدم تحققه ولان الحمل عليه لايفيد ماقصد الشاعر من وصف نفسه بكمال الحلم والوقار ولاعلى الحقيقة من حيث هى اذلايناسبها المرور ولامن حيث تحققها فى ضمن جميع الافراد اذلايتصور المرور عليه بل المراد الحقيقة من حيث وجودها فى ضمن فرد لابعينه اى على لئيم من اللئام وجملة يسبنى صفة له لاحال منه اذليس المعنى على تقييد المرور بحال السب والاخبار بانه يحلم و يعفو عنه اى عن الذى يسبه حال المرور بل المعنى على ان له مرورا مستمرا فى اوقات متعاقبة على لئيم من اللئام كان دأبه وعادته ان يسب الشاعر ومع ذلك يعرض عنه ويحلم تكرما من المقابلة بمثله فانه ادل على اغماضه عن السفهاء واعراضه عن الجاهلين من ان يجعل يسبنى حالا مبينة لهيئة الفاعل ويكون المعنى انى اغمض عن لئيم امر عليه حال سبه اياى ومعنى قوله فضيت ثمة قلت فامضى ثم اقول على قصد الاستمرار كما فى قوله ولقد امر وانما عدل الى الماضى تحقيقا لاتصافه بالاغماض والاغضاء وقوله ثمة حرف عطف لحقها التاء وذلك انما يكون فى عطف الجمل خاصة فان كلمة ثم قدتجيئ فى عطف الجمل لاستبعاد مضمون مابعدها عن مضمون ماقبلها وعدم مناسبته له فتكون للتراخى فى الرتبة كما فى هذا البيت والمعنى فضيت ولم اشتغل بمكافاته وترقيت الى مرتبة اعلى وقلت لايعنينى بالسب وكذا الحال فى قوله تعالى الذين انعمت عليهم اذلم يرد بالموصول فيه معهود خارجى لانتفائه ولا الجنس من حيث هو هواذ لايناسبه الصراط ولا الانعام ولامن حيث تحققه فى ضمن جميع الافراد لانتفاء قرينة الاستغراق فتعين ارادته فى ضمن بعض افراد لابعينه فيكون فى المعنى كالنكرة فتارة ينظر الى جانب المعنى فيعامل به معاملة النكرة فيوصف بالنكرة وبالجملة واخرى الى جانب اللفظ فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتدأ وذاحال (**قوله** وقولهم انى لامر على الرجل مثلك فيكرمنى) مثال ثان لاجراء المحلى باللام مجرى النكرة وهو اكثر مناسبة للآية من حيث كون الموصوف والصفة فيهما معرفتين لفظا نكرتين معنى ومن حيث ان الصفة فيهما من النكرات المتوغلة فى الابهام (**قوله** اوجعل غير

وقولهم انى لامر على الرجل مثلك فيكرمنى اوجعل غير معرفة بالاضافة لانه اضيف الى ماله ضد واحد وهو المنعم عليه فيتعين تعين الحركة غير السكون وعن ابن كثير نصبه على الحال من الضمير المجرور

معرفة) معطوف على قوله اجراء الموصول مجرى النكرة وهو التأويل الثاني المصحح لكون غير صفة للمعرفة وتقريره ان غير انما يكون نكرة اذا لم يقع بين ضدين واما اذا وقع بين ضدين فحينئذ يتعرف بالاضافة و يزول ابهامه من حيث ان اضافته الى احد الضدين يعين ان المراد به الضد الآخر كقولك الثقلة هي الحركة غير السكون فان لفظ غير لما اضيف الى ماله ضد واحد علم أن المراد به هو الحركة والآية من هذا القبيل لوقوع غير فيهما ايضا بين الضدين فان كل واحد من المؤمنين الكاملين والمغضوب عليهم والضالين ضد للآخر فلما اضيف غير الى احدهما تعين ان المراد به الاخر فتعرف بالاضافة فلذلك وصفت المعرفة به (**قوله** والعامل انعمت) اعترض عليه بانه يستلزم اختلاف العامل في الحال وذي الحال لان العامل في ذي الحال وهو الضمير المجرور في عليهم هو الجار فلو جعل عامل الحال انعمت يلزم ذلك بلا خفاء واجيب بان العامل فيهما هو الفعل فان منصوب المحل في انعمت عليهم ومرفوع المحل في المغضوب عليهم هو المجرور فقط واثر الجار انما هو في تعدية الفعل وافضائه الى الاسم فان كل واحد من فعلي الانعام والغضب لا يتعدى الا بصلة وهي كلمة على ويجيء المفعول به منهما موصولا بهذه الصلة فلما كان المفعول به بواسطة حرف الجر هو الضمير المجرور في عليهم كان التذكير والتأنيث والتثنية والجمع عارضا لذلك الضمير فقيل رجل انعمت عليه وامرأة انعمت عليها ورجلان اوامرأتان انعمت عليهما ورجال انعمت عليهم ونساء انعمت عليهن فظهر ان الضمير المجرور في انعمت عليهم منصوب المحل على انه مفعول به للفعل المذكور وفي المغضوب عليهم مرفوع المحل على انه قائم مقام الفاعل لاسم المفعول وان قولهم ان الجار والمجرور في مثله في محل النصب اوالرفع مساهلة في العبارة اعتمادا على ظهور المراد و بهذا التحقيق يندفع ما يقال من ان الجار والمجرور في مثل المغضوب عليهم كيف يصح ان يقوم مقام الفاعل ويسند اليه اسم المفعول مع ان الاسناد اليه من خواص الاسم والجار مع المجرور ليس باسم نعم اذا وقع الجار والمجرور خبر مبتدأ نحو قولك زيد في الدار يعتبر المجموع لانه الواقع موقع عامله الذي هو حصل اوحاصل (**قوله** او باضمار اعني) عطف على قوله على الحال وهو مبني على ان يكون المراد بالذين انعمت عليهم المؤمنون الكاملون الايمان اذ لو اريد بهم من حصل له التصديق المجرد لما صح تفسيره باعني (**قوله** او بالاستثناء ان فسر النعم بما يعم القبيلين) اى ان فسر قوله الذين انعمت عليهم بما يعم المؤمنين والكافرين ليصح اخراج المغضوبين والضالين عنهم فان الاصل في الاستثناء الاتصال وهو انما يكون بدخول المستثنى في المستثنى منه ولم يتعرض لحمل الاستثناء على الانقطاع لانه يتضاعف ارتكاب خلاف الظاهر حينئذ فان حمل غير على الاستثناء لا يخلو عن بعد ثم حمل الاستثناء على الانقطاع بعد على بعد فان الاصل في غير ان يوصف به وانما

والعامل انعمت او باضمار اعني او بالاستثناء ان فسر النعم بما يعم القبيلتين والغضب

يستثنى به حملا على الا كما يوصف بالا حملا على غير (قوله ثور ان النفس) اى غليان دم القلب وهيجانه فان النفس قد يستعمل بمعنى الدم كما يقال سالت نفسه وفى الحديث ماليس له نفس سائلة فانه لاينجس الماء اذامات فيه والمراد بالانتقام العقوبة والايلام المغضوب عليهم (قوله وعليهم فى محل الرفع) يريد ان الضمير المجرور بكلمة على فى عليهم الثانى فى محل الرفع بانه قائم مقام فاعل المغضوب ولاضمير فى المغضوب بل هو مسند الى الضمير المجرور لا الى مجموع الجار والمجرور ولانه ليس باسم والاسناد اليه من خواص الاسم والضمير المجرور فى عليهم الاول منصوب المحل بانعمت كما مر ومن لطائف هذا التعبير ان العبد خاطب الله تعالى عند ذكر النعمة وصرح باسناد النعمة اليه تقربا منه بذكر نعمته ولما صار الى ذكر الغضب عدل الى الغيبة ولم يصرح باسناد الغضب اليه ادبا كأنه قال انت ولى الانعام وهو القائض من جنابك وهؤلاء يستحقون ان يغضب عليهم (قوله ولامزيدة لتأكيد مافى غير من معنى النفى) اعلم ان كلمة لامن حروف الزيادة ولكنها انما تزاد بعد الواو العاطفة الكائنة بعد نفى اونهى نحو ماجاءنى زيد ولاعمرو ولاتقربوا الزنا ولا السرقة وفائدته تأكيد النفى السابق والتصريح بان ذلك النفى متعلق بكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه مطلقا اى مجتمعين فى وقت واحد ومتعاقبين فى الاوقات فان الواو فى مثل جاءنى زيد وعمرو للجمع المطلق ومعنى المطلق انه يحتمل ان يكون المجئ حصل من كليهما فى زمان واحد وان يكون حصل من زيد اولا وان يكون حصل من عمرو اولا فهذه ثلاث احتمالات عقلية لادليل فى الواو على شئ منها فاذا قلت ماجاءنى زيد وعمرو فهو فى الظاهر نفى للاحتمالات الثلاث اى لم يجيئا لافى وقت واحد ولامع الترتيب والاكثر ان لايعطف على المنفى بالواو الا بان يذكر بعد الواو كلمة لانحو ماجاءنى زيد ولاعمرو وذلك لان الواو وان كان فى الظاهر للجمع المطلق المفيد لنفى الحكم عنهما على الاجتماع فى وقت وعلى الترتيب الا انه لما كان الاكثر ان يستعمل للاجتماع فى وقت حيف ان يتوهم ان المراد ماجاءنى زيد مجتمعا مع عمرو بان يكون النفى مجيئهما على سبيل الاجتماع فى وقت مع عدم التعرض لمجيئهما متعاقبين فيجئ بكلمة لابعد الواو فى الاغلب دفعا لتوهم ان المنفى مجيئهما مجتمعين فى وقت مع جواز مجيئهما متعاقبين وبيانا لكون المراد نفى الاحتمالات الثلاث فلهذا تسمى زائدة واذا تقرر هذا علم ان لا المزيدة بعد الواو العاطفة لاتذكر الافى سياق النفى فلايقال جاءنى زيد ولاعمرو بل يقال ماجاءنى زيد ولاعمرو فورد ان يقال فكيف صح دخول لا المزيدة فى قوله تعالى ولا الضالين مع انها لاتدخل الاعلى المعطوف على النفى لينسحب النفى على كل واحد من المعطوفين وينسد باب توهم رجوع النفى الى المجموع من حيث هو وبقاء احتمال ثبوت الحكم لاحدهما فانتقض بهذه الآية ماذكرتم من ان لا المزيدة لاتدخل الاعلى المعطوف على المنفى فاشار المصنف

ثوران النفس ارادة الانتقام فاذا اسند الى الله تعالى اريد به التشفى والغاية على مامر وعليهم فى محل الرفع لانه نائب مناب الفاعل بخلاف الاول ولامزيدة لتأكيد مافى غير من معنى النفى

الى جواب هذا الايراد بقوله ولامزيدة لتأكيد مافى غير من معنى النفى اى لانسلم ان كلمة لافى هذه الاية واقعة فى سياق الاثبات بل هى واقعة فى سياق النفى على الاصل وذلك لان اصل غير ان يكون بمعنى المغايرة والمغايرة تتضمن معنى النفى ومستلزمة له فتارة يراد بها اثبات المغايرة كما فى الاية فتزاد لا فى المعطوف تأكيد النفى الثابت فى ضمن ذلك الاثبات وتارة يراد بها النفى الصريح كقولك انا غير ضارب زيدا اى لست ضاربا له لا انى مغاير لشخص ضارب له فان كلمة غير فيه للنفى الصريح بمنزلة كلمة لا وهى حرف لا تضاف فكانت الاضافة فى غير ايضا بمنزلة العدم فى المعنى فيجوز تقديم معمول ضارب على كلمة غير كما يجوز تقديمه على كلمة لا فى قولك انا زيدا لا ضارب (قوله وكأنه قال لا المغضوب عليهم ولا الضالين) لما ذكر ان كلمة غير فيها معنى النفى وانها متضمنة لمعناه صور مافيها من معنى النفى بعبارة هى اظهر دلالة على النفى وارسخ قدما فيه وهى كلمة لا فانها ادل على النفى بالنسبة الى كلمة غير فان كلمة لا فى اصلها موضوعة للنفى واشتهرت بهذا المعنى كأنها علم له بخلاف كلمة غير فانها موضوعة لاثبات المغايرة بين الشيئين فالمصنف انما بدل كلمة غير بكلمة لا فى قوله لا المغضوب عليهم من حيث ان كلمة لا ادل على مقصوده الذى هو تصوير مافى غير من معنى النفى لا لكون المقام مقام العطف فان كلمة لا فى قوله لا المغضوب عليهم ليست عاطفة اذليس المراد اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لا صراط المغضوب عليهم بل المراد وصف المنعم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم فاستت كلمة لا فيه الا بمعنى غير ولم يبدلها المصنف بكلمة لا الا لكونها اظهر دلالة على النفى وارسخ قدما فيه (قوله ولذلك) اى ولكون غير بمنزلة كلمة لا من حيث كونه متضمنا لمعنى النفى جاز انا زيدا غير ضارب بتقديم معمول ما اضيف اليه الغير عليه بناء على انه بمنزلة كلمة لا وهى حرف والحرف يمتنع اضافته فكانت الاضافة فى غير ايضا كلا اضافة فكان قولنا انا زيدا غير ضارب من حيث كون غير متضمنا لمعنى النفى بمنزلة انا زيدا لا ضارب فكما انه لا مانع من تقديم زيدا فى انا زيدا لا ضارب فكذا لا مانع من تقديمه فى انا زيدا غير ضارب بخلاف قولك انا زيدا مثل ضارب فانه لا يجوز لان المثل مضاف الى ضارب والمضاف اليه لا يجوز تقديمه على المضاف فاذا لم يجز تقديم ضارب على المثل فعدم جواز تقديم معموله عليه اولى ولا وجه لجعل اضافة مثل كلا اضافة فتقررت الاستحالة فيه بخلاف اضافة غير فان غير لما كان بمنزلة لا ومعلوم ان لا ممتنعة الاضافة كانت الاضافة فيه بمنزلة العدم فلذا جاز تقديم معمول ضارب على غير فان قيل قولك لا مانع من تقديم معمول ما بعد كلمة لا على ماقبلها فى انا زيدا لا ضارب بناء على ان المانع منه هو الاضافة ولما امتنع اضافة الحرف فقد انتفى المانع ممنوع لان انتفاء المانع المخصوص لا يستلزم انتفاء المانع مطلقا وقد تحقق هناك مانع آخر وهو ان مافى حيز النفى لا يتقدم عليه اجيب بان امتناع تقديم مافى حيز النفى انما هو

فكانه قال لا المغضوب عليهم ولا الضالين ولذلك جاز انا زيدا غير ضارب كما جاز انا زيدا لا ضارب وان امتنع انا زيدا مثل ضارب وقرئ وغير الضالين والضلال العدول على الطريق السوى عمدا او خطأ

اذا كان النفي بما أو ان فانهما لما دخلا على الاسم والفعل اشبها الاستفهام فلم يجز تقديم ما في حيز هما عليهما بخلاف لم ولن فانهما اختصا بالفعل وعملا فيه فصارا كالجزء منه فجاز ان يعمل ما بعدهما فيما قبلهما واما كلمة لا فانما جاز التقديم معها وان دخلت على القبيلتين لانها حرف متصرف فيها حيث اعمل ماقبلها فيما بعدها كقولك جئت بلاشئ واريد ان لاتخرج فجاز ايضا اعمال مابعدها فيما قبلها بخلاف كلمة ما اذلا يتخطاها العامل اصلا (**قوله وله عرض عريض**) اى وللضلال امتداد مديد غاية المد ومراتب كثيرة متفاوتة بين ادناه من الزلات و بين اقصاه الذي هو الكفر والعياذ بالله تعالى مراتب لاتحصى وقوله عرض عريض من قبيل ليل لايل وظل ظليل فانهم اذا اراد والمبالغة في وصف الشئ يشتقون منه اسما فيصفونه به (**قوله قيل المغضوب عليهم اليهود**) هو في بعض النسخ بالواو فيكون معطوفا على مايفهم من الكلام السابق من ان المراد بهما جميع ملل الكفر بقرينة ذكرهما في مقابلة من انعم عليهم بالنعمة المطلقة وهي نعمة الايمان ولانه تعالى نسب كل واحد من الغضب والضلال الى جميع الكفار حيث قال ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله وقال الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا والظاهر انه بدون الواو على انه كلام مستأنف لبيان ان جمهور المفسرين ذهبوا الى ان المغضوب عليهم اليهود لقوله تعالى في حقهم قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عندالله من لعنه الله وغضب عليه ولانهم اشد الناس عداوة للذين آمنوا واكثرهم تعديا قولا وفعلا فانهم قتلوا الانبياء عليهم الصلاة والسلام وحرفوا التوراة واعتدوا في السبت وقالوا ان الله فقير ونحن اغنياء ويدالله مغلولة وغير ذلك من هذياناتهم فكانوا احق بالغضب الذي هو الانتقام وهو لا ينافي اتصافهم بالضلال كيف وقد حكم الله تعالى عليهم بالضلال في قوله اولئك شر مكانا واضل عن سوآء السبيل وذهب جمهور المفسرين ايضا الى ان المراد بالضالين هم النصارى لقوله تعالى في حقهم ولاتتبعوا اهوآء قوم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وضلوا عن سوآء السبيل عن الراغب انه قال ان قيل كيف فسروا بذلك وكلا الفريقين ضلال ومغضوب عليهم اجيب عنه بانه خص كل فريق منهم بصفة كانت اغلب عليهم وان شاركهم غيرهم فيما وصفوا به من صفات الذم (**قوله وقد روى مرفوعا**) اى وقد روى هذا القول الذي ذهب اليه جمهور المفسرين مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم غير موقوف على الصحابي وهو ما اخرجه الترمذي عن عدي بن حاتم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المغضوب عليهم اليهود والضالون النصارى وفي مسند الامام احمد رحمه الله سأل رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله من هؤلاء المغضوب عليهم فقال اليهود ومن هؤلاء الضالون فقال النصارى (**قوله**

وله عرض عريض والتفاوت مابين ادناه واقصاه كثير قيل المغضوب عليهم اليهود لقوله تعالى فيهم من لعنه الله وغضب عليه والضالين النصارى لقوله تعالى قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وقد روى مرفوعا ويتجه ان يقال المغضوب عليهم العصاة والضالين الجاهلون بالله تعالى

ويتجه ان يقال) أى لوقيل المغضوب عليهم العصاة والضالون الجاهلون بالله لكان كلاما موجها وان كان مخالفا لما ذهب اليه جهور المفسرين قال الامام والاولى ان يحمل المغضوب عليهم على كل من اخطأ فى العمل و يحمل الضالون على كل من اخطأ فى الاعتقاد لان اللفظ مطلق والتقييد خلاف الاصل والمخطئ فى العمل هم العصاة الذين تركوا العمل بما كلفوا به بالاوامر والنواهى والمخطئ فى الاعتقاد هم الجاهلون بمايجب علمه والاعتقاد به (**قوله** لان المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الحق لذاته والخير للعمل به) عبر به عن الاحكام النظرية الاعتقادية المطابقة للواقع بالحق لكونها ثابتة مطابقة للواقع وليوافق قوله فيمابعد فماذا بعد الحق الا الضلال وقوله لذاته متعلق بالمعرفة اى للجمع بين معرفة الحق لاجل ذاته لاللعمل فان شأن العلم النظرى ان يكون مقصودا بالذات والذى يقصد به العمل هو العلم العملى وعبر عن العلم بالاحكام العملية لالذواتها بل للعلم بها بمعرفة الخير لكونها مؤدية الى الخير والسعادة وقوله للعمل به اى بذلك الخير مبنى على ان شأن العلم العملى ان يكون المقصود به العمل دون حصول نفسه (**قوله** والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه) اى مراد انتقامه قدم ذكر من اخل بالقوة العاملة مع ان من اخل بالقوة العاقلة اشنع منه لان الاخلال بالعمل مع العلم بمايجب ان يعلم اقبح من الاخلال به مع الجهل لقوله عليه الصلاة والسلام ويل للجاهل مرة و للعالم سبعين مرة فانقسم الناس بحسب العلم بما ينبغى والعمل به الى اقسام ثلاثة لايخرجون عنها لانه اما عالم او جاهل والعالم اما عامل بما علمه اوتارك له فالعالم العامل هو المنعم عليه وهو المزكى نفسه عن ظلمة الجهل والعصيان فافلح بذلك كما قال تعالى قد افلح من زكاها والعالم المتبع هواه هو المغضوب عليه اى المستحق لان ينتقم منه والجاهل هو الضلال المشار اليهما بقوله تعالى وقد خاب من دساها (**قوله** وقرئ ولا الضألين بالهمزة المفتوحة المبدلة من الالف اجتهاد اوسعيا فى الهرب من التقاء الساكنين فان التقاءهما وان كان مغتفرا بشرط ان يكون على حدة وهو ان يكون اول الساكنين حرف لين والثانى مدغما مشددا الا ان من هرب عن هذا الجائز فقد جد فى الهرب عنه قال ابو البقاء انها لغة فاشية فى العرب فى كل الف وقع بعدها حرف مشدد نحو شأبة ودأبة وجأن فى دابة وشابة وجان (**قوله** آمين اسم للفعل الذى هو استجب) فان قيل كيف تكون اسماء الافعال اسماء مع كونها دالة على المعنى المقترن باحد الازمنة الثلاثة فان آمين مثلا يدل على طلب الاستجابة المقترنة بزمان الاستقبال وكذا شتان وهيهات فانهما يدلان على الافتراق والبعد المقترنين بالزمان الماضى قلنا الاسماء المذكورة موضوعة بازاء الفاظ الافعال الاصطلاحية نحو استجب وامهل وأسرع وابعد وانفس الالفاظ غير مقترنة بزمان فتكون الالفاظ الموضوعة بازآئها اسماء لكونها موضوعة بازاء الفاظ لم يعتبر اقترانها بزمان واما المعانى

لان المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الحق لذاته والخير للعمل به فكان المقابل له من اختل احدى قوتيه العاقلة والعاملة والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه لقوله تعالى فى القاتل عمدا وغضب الله عليه والمخل بالعلم ضال جاهل لقوله فماذا بعد الحق الا الضلال وقرئ ولا الضألين بالهمزة على لغة من جد فى الهرب من التقاء الساكنين (آمين (اسم للفعل الذى هو استجب وعن ابن عباس رض قال سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معناه فقال افعل بنى على الفتح كأين لالتقاء الساكنين

وجاء مدالفه وقصرها قال * ويرحم الله عبدا قال آمينا * وقال امين * فزاد الله ما بيننا بعدا * وليس من القرآن وفاقا لكن يسن ختم السورة به لقوله عليه الصلاة والسلام علمني جبرائيل آمين عند فراغي من قراءة الفاتحة وقال انه كالختم على الكتاب وفي معناه قول على كرم الله وجهه آمين خاتم رب العالمين ختم به دعاء عبده يقوله الامام ويجهر به في الجهرية لما روى عن وآئل بن حجر انه عليه الصلاة والسلام كان اذا قرأ ولا الضالين قال آمين ورفع بها صوته وعن ابي حنيفة رضي الله عنه انه قال لا يقوله والمشهور عنه انه يخفيه كما رواه عبد الله بن مغفل وانس رض والمأموم يؤمن معه لقوله عليه الصلاة والسلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فان الملائكة تقول آمين فمن وافق تامينه تامين الملائكة غفر له

المقترنة بالزمان فهي مدلولة لتلك الالفاظ بالذات واستفادتها من هذه الاسماء انما هي بواسطة تلك الالفاظ ودلالة اللفظ على المعنى المقترن بواسطة دلالة معناه الاصلي على ذلك المعنى لاتستدعي كونه فعلا (قوله وجاء مدالفه وقصرهما) بتخفيف الميم فيهما فان كان بالقصر فوزنه فعيل وان كان بالمد فكذلك ومدالفه للاشباع وقيل آمين كنز من كنوز العرش لايعلم تأويله الاالله واستشهد على مجيء مدالفه بقول قيس المجنون ابن الملوح ويرحم الله عبدا قال آمينا وعلى مجيء قصرالفه بقول من قال

تباعد عني فطحل اذ دعوته * امين فزاد الله ما بيننا بعدا

وفطحل على وزن جعفر اسم رجل وحق امين ان يؤخر عن الدعاء وهوقوله فزاد الله لان طلب الاستجابة انما يكون بعد الدعاء لكن الشاعر قدمه اهتماما بالاجابة روى انه لما اشتد امر قيس المجنون في حب ليلى اشار الناس على ابيه الملوح ببيت الله الحرام واخراجه اليه والدعاء له في ذلك الموضع المبارك فعسى الله تعالى ان يسليه عنها فذهب به ابوه الى مكة واراه المناسك وقال له تعلق باستار الكعبة المعظمة وقل اللهم ارحني من ليلى وحبها فقال اللهم من علي بليلى وقربها فضربه ابوه فانشأ يقول

يارب انك ذومن ومغفرة * بيت بعافية ليلى المحبينا
الذاكرين الهوى بعدما رقدوا * والساقطين على الايدي مكبنا
يارب لاتسلبني حبها ابدا * ويرحم الله عبدا قال آمينا

(قوله وليس من القرآن وفاقا) لانه لم يكتب في الامام ولم ينقل احد من الصحابة والتابعين ومن بعدهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انه قرآن (قوله لكن يسن ختم السورة به) وينبغي ان يكون التلفظ به بعد سكتة على نون ولا الضالين ليمتاز ماهو قرآن عن غيره واما كتبه في المصاحف فبدعة لايرخص به (قوله وقال عليه الصلاة والسلام انه كالختم على الكتاب) وقال ابوزهير آمين مثل الطابع على الصحيفة والطابع اسم لما يطبع به الصحيفة كالخاتم اسم لما يختم به وزنا ومعنى ووجه كون آمين كالختم على الكتاب انه يمنع الدعاء عن الفساد بان يترتب عليه خيبة الداعي وحرمانه عن الاجابة كما ان الختم على الكتاب يمنعه عن الفساد المتعلق به وهوظهور ما فيه على غير من كتب اليه (قوله عن وآئل بن حجر) وآئل بالهمزة كقائل وحجر بضم الحاء المهملة وسكون الجيم قال الزيلعي رحمة الله تعالى الحديث الذي رواه وآئل اسناده حسن الا ان الحنفية لايرفعون اصواتهم بآمين ويحملون الحديث المذكور على التعليم للاصحاب ولذا نجا فتوا حسب خافت يعني انه عليه الصلاة والسلام كان يجهر به في الابتداء تعليما لاصحابه ثم خافت فخافتوا والمشهور عن ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله ان الامام يقوله لكن يخفيه لانه ذكر فلا يجهر به كسائر الاذكار ومغفل بضم الميم وفتح الغين المعجمة والفاء المشددة (قوله لقوله عليه الصلاة والسلام

ما تقدم من ذنبه وعن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابي بن كعب رض الا اخبرك بسورة لم ينزل في التوراة والانجيل والقرآن مثلها قال بلى يارسول الله قال فاتحة الكتاب انها السبع المثاني والقرآن العظيم الذي اوتيته

وعن ابن عباس رض قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ اتاه ملك فقال ابشر بنورين اوتيتهما لم يؤتهما نبي قبلك فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة لن تقرأ حرفا منهما الا اعطيته وعن حذيفة بن اليمان ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان القوم ليبعث الله تعالى عليهم العذاب حتما مقضيا فيقرأ صبي من صبيانهم في الكتاب الحمد لله رب العالمين فيسمع الله تعالى فيرفع عنهم بذلك العذاب اربعين سنة

(سورة البقرة مدنية وايها مائتان وسبع وثمانون اية

اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فان الملائكة تقول آمين فمن وافق تأمينه تأمين الملائكة غفرله ماتقدم من ذنبه (هكذا في بعض نسخ هذا الكتاب وفي وسيط الامام الواحدي و يرد عليه ان الدليل حينئذ لايوافق الدعوى لانه لايدل الاعلى تأمين المؤتم والمدعى تأمينهما معا حيث اورد الحديث دليلا على قوله والمأموم يؤمن معه فيحتاج الى ان يقال ان تأمين الامام قدعلم من الاحاديث الاخر وفي اكثر نسخ هذا الكتاب وفي التيسير والمعالم هكذا فان الملائكة تقول آمين والامام يقول آمين فمن وافق تأمينه الى آخره فحينئذ ينطبق الدليل على الدعوى من حيث انه يدل على المعية والظاهر ان المراد بالموافقة اتحاد وقت تأمينهما وقيل في الاخلاص وحضور القلب (قوله بينا) اصله بين اشبعت فتحة النون فصارت الفا وبينما اصله بين زيدت عليه ما ومعناهما واحد تقول بينا نحن نرقبه اوبينما نحن نرقبه اتانا اى اتانا بين اوقات رقبنا اياه فابعد بين مرفوع بالابتداء وقبل الجملة زمان مقدر مضاف الى الجملة الاسمية كما في قولك آتيك زمن الحجاج امير فقول الشاعر فبينا نحن نرقبه اتانا تقديره بين اوقات نحن نرقبه اتانا فحذف المضاف وهو الوقت واقيمت الجملة التي هي المضاف اليه مقامه وولى الظرف الذي هو بين تلك الجملة فلفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عباس رضي الله عنهما مبتدأ حذف خبره وهو جالس اونحوه (قوله لن تقرأ حرفا منها الا اعطيته) اى الا اعطيت بقرآته من الثواب الجزيل مالا يحصيه الا الله تعالى على ان يكون الابهام للتعظيم اولن تدعو بحرف منها فيه الدعاء نحو اهدنا واعف عنا واغفرلنا الا اجبت (قوله في الكتاب) هو بضم الكاف وتشديد التاء يطلق على الكتبة جمع كاتب وعلى المكتب ايضا وهو المراد ههنا وفي الصحاح الكتاب الكتبة والكتاب ايضا المكتب واعلم انه سئل الزمخشري جارالله بان قيل له لماذا اوردت الفضائل في اواخر السور و بعض المفسرين يذكرونها مقدما على السورة ثم يشرعون في التفسير فأجاب بان الفضائل أوصاف السور والوصف يستدعى تقديم الموصوف ومن اوردها في الابتداء فقد مال الى الترغيب و نقل عن محيى الدين النووي ومن الموضوع الحديث المروى عن ابى بن كعب في فضل القرآن سورة سورة وقد اخطأ من ذكره من المفسرين وزاد الصغاني مؤلف المشارق وضعها رجل من اهل عبادان وقال لما رأيت الناس اشتغلوا بالاشعار وفقه ابوحنيفة وغيرذلك ونبذوا القرآن وراء ظهورهم اردت ان اضع لكل سورة فضيلة ارغب الناس بها في الاشتغال بالقرآن ثم مايتعلق بسورة الفاتحة والحمدلله اولا وآخرا والصلاة والسلام على سيدنا الانبياء والمرسلين وعلى آله واصحابه اجمعين ومن ههنا نشرع فيما يتعلق بسورة البقرة مستعينا بالله تعالى ومتوكلا عليه

* (بسم الله الرحمن الرحيم) *

(قوله تعالى الم وسائر الالفاظ التي يتهجى بها) اى يعدد بها حروف المبانى وهى الحروف التى يتركب منها الكلام فان التهجى تعداد حروف الهجاء باساميها مثل ان يقال الف باء تاء وهكذا سميت حروف المبانى بحروف التهجى لانها تهجى اى تعدد باساميها كما سميت حروف المعجم من حيث ان اكثرها يختص بالنقط من بين سائر حروف الامم والعجم النقط بالسواد يقال اعجمت الحروف وعجمته ولا تقول عجمته بالتخفيف ومعنى حروف المعجم حروف الخط المعجم مثل مسجد الجامع بمعنى مسجد اليوم الجامع والباء فى قوله يتهجى بها للصلة والالة اى الالفاظ التى تتعدد بها حروف المبانى على حذف المفعول بلا واسطة وهو الحروف التى هى مسميات الالفاظ المذكورة لان المهجو المعدود هو مسميات تلك الالفاظ التى هى اسام لتلك المسميات واستدل المصنف اولا على كون الالفاظ التى يتهجى بها مسمياتها اسماء بقوله لدخولها فى حد الاسم فان كل واحد من تلك الالفاظ يدل على معنى فى نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة فلفظ الصاد مثلا يدل على مسماه الذى هو صه ولفظ الراء على ره ولفظ الباء على به من غير ان يقترن شئ من هذه المعانى والمسميات بزمان من الازمنة الثلاثة ولو كانت هذه الالفاظ حروفا لما دلت على معنى فى انفسها ولو كانت افعالا لكانت مدلولاتها مقترنة باحد الازمنة فتعين كونها اسماء لانها كلمات موضوعة واستدل عليه ثانيا بوجود خاصة الاسم فيها من التعريف والتنكير والتصغير والتوصيف والاسناد اليه والاضافة والامالة والتفخيم الذى هو خلاف الامالة حيث يقال الالف والف واليف والف مقصورة او ممدودة قلبت الواو والياء الفا وقلبت الالف همزة والف التثنية والف الاشباع وتقول باوتا بالامالة وبالتفخيم ولما اشتهر العوام حرفية تلك الالفاظ بل وقع فيها اشتباه لبعض الخواص لم يقنع المصنف فى تحقيق اسميتها على ان صدق حد الاسم عليها ووجود خواصه فيها بل ايد ذلك بان امامين عالمين فى العلوم العربية قد صرحا بذلك وسلك فى نسبة التصريح اليهما ابلغ الوجوه وآكدها حيث قال وبه صرح الخليل وابو على بتقديم ماحقه التأخير لمجرد الاهتمام لا لقصد الحصر لانه لا يناسب المقام والخليل بن احمد البصرى اخذ من ابى عمرو بن العلاء البصرى احد مشايخ القرآت السبع واخذ سيبويه من الخليل وابو على الفارسى كان من اكابر ائمة النحو حتى قيل ماكان بين سيبويه وابى على افضل منه صنف كتبا كثيرة منها كتاب الحجة فى علل القرآت السبع حكى سيبويه عن الخليل انه قال يوما لاصحابه كيف تقولون اذا اردتم ان تلفظوا بالكاف التى فى لك والباء التى فى ضرب فقيل نقول كاف وباء فقال انما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف وقال انا اقول كه به فهذا تصريح منه باسمية تلك الالفاظ وان اشتبه الحال على اصحابه حيث زعموا انها حروف وذكر ابو على فى كتابه المسمى بالحجة انهم

بسم الله الرحمن الرحيم الم) وسائر الالفاظ التى يتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف التى ركبت منها الكلم لدخولها فى حد الاسم واعتوار مايختص به من التعريف والتنكير والجمع والتصغير ونحو ذلك عليها وبه صرح الخليل وابو على

امالوا كلمة يا فى مثل يا زيد وهى من حروف النداء والامالة من خواص الاسم والفعل ولاتجرى فى الحروف الا نادرا على سبيل الشبه والالحاق كامالة بلى مع انها من حروف الايجاب الا انها اشبهت الفعل من حيث استقلت جوابا واغنت عن الجملة المذكورة فى السؤال كما فى قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى اى بلى انت ربنا وكامالة يا النداء لكونه قائما مقام ادعو هذا معنى كلامه ثم قال فاذا امالوا كلمة يا لاجل الياء الواقعة قبل الالف مع ان الحرف ليس من شأنه الامالة فلان يميلوا الاسم الذى هو الياء من يس اجدر واولى الا ترى ان هذه الحروف اسماء لما تلفظ بها فقد حكم بان اليا فى يس اسم ثم تمم الحكم فقال الا ترى ان هذه الحروف اى يا وسين واخواتهما عبر عنها بالحروف وصرح بانها اسماء فعلم ان اطلاق الحروف عليها تسامح من قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال (**قوله** وماروى ابن مسعود رضى الله عنه) اشارة الى سؤال يرد على قوله الف ولام وميم ونحوها اسماء مسمياتها الحروف التى ركبت منها الكلم والى جوابه تقرير السؤال ان ماذكرته من صدق حد الاسم واعتوار خواصه على الالفاظ المذكورة وان دل على اسميتها لكن عندى مايدل على حرفيتها وهو انه عليه الصلاة والسلام قد حكم عليها بالحرفية حيث قال الف حرف ولام حرف وميم حرف فماذكرت من الدليل القائم على اسميتها معارض بهذا الدليل وتقرير الجواب ان الحديث المذكور انما يكون معارضا لماذكرنا من دليل اسمية الالفاظ المذكورة ان لوكان المراد بقوله عليه الصلاة والسلام الف حرف ولام حرف وميم حرف ان كل واحد من الالفاظ المذكورة حرف بالمعنى المصطلح عليه عند النحاة وهو كلمة لاتدل على معنى فى نفسه وهذا القسم من الكلمة هو المسمى بحروف المعانى كالحروف العاطفة والجارة والمشبهة بالفعل وغيرها فانه لوكان المراد بالحرف المذكور فى لفظ الحديث الحرف بهذا المعنى لكان الحديث معارضا لدليل اسمية الالفاظ المذكورة لكن ليس المراد بالحرف المذكور فيه الحرف بالمعنى المصطلح عليه عند النحاة فان تخصيص الحرف بالمعنى المصطلح عليه عرف متجدد تعارف عليه علماء النحو وحدث بعد عصر النبى صلى الله عليه وسلم فوجب ان لايكون مراده عليه الصلاة والسلام بالحرف ذلك المعنى المصطلح عليه بل يكون مراده عليه الصلاة والسلام به الحرف بالمعنى اللغوى وهو الطرف والحرف بمعنى الطرف يتناول جميع حروف المبانى ويتناول ايضا جميع اقسام الكلمة لخروج اصواتها من اطراف اللسان فكون الالفاظ المذكورة حروفا بالمعنى اللغوى لاينافى اسميتها فلم يكن الحديث معارضا لماقلنا من اسميتها (**قوله** ولعله سماه باسم مدلوله) وجه ثان لدفع تعارض الدليلين دفعه اولا بحمل الحرف على معناه اللغوى ثم قال ولعله سماه اى سمى كل واحد من لفظ الف ولام وميم باسم مدلوله ومسماه حيث اطلق عليه انه حرف مع القطع بان شيأ من الالفاظ المذكورة ليس حرفا بمعنى مايتركب منه الكلم فاطلاق الحرف على الالفاظ المذكورة من قبيل توصيف الشئ بوصف ما

وماروى ابن مسعود رضى الله تعالى عنه انه عليه الصلاة والسلام قال من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لاأقول الم حرف بل الف حرف ولام حرف فالمراد به غير المعنى الذى اصطلح عليه فان تخصيص الحرف به عرف مجدد بل المعنى اللغوى ولعله سماه باسم مدلوله

مايتعلق به اسنادامجازيا واعلم ان هناك طريقا آخر لدفع المعارضة اسهل مما ذكره المصنف وهو ان يقال الحديث المذكور لايدل على ان لفظ الالف واللام والميم التي هي عبارة عن مسمياتها حروف حتى يصلح لان يورد في مقام المعارضة بل الظاهر ان المراد من قوله عليه الصلاة والسلام الف حرف ولام حرف وميم حرف الحكم على مسمياتها بالحرفية كما اذا قلت زيد عالم فانك انما تريد به الحكم على المسمى بزيد لا على لفظه ومن المعلوم ان مسميات الالفاظ المذكورة حروف بلاشبهة فبقي دليل اسميتها سالما عن المعارضة لان كون مدلولات الالفاظ المذكورة حروفا لاينافي اسمية انفس الالفاظ الدالة عليها الا ان المصنف لم يلتفت الى هذا الجواب لعدم كونه قطعي الدلالة على سقوط المعارضة لان كلام المعارض مبني على ان الالفاظ المذكورة اعني الف ولام وميم اعلام لانفسها فيصح ان يطلق كل واحد منها ويراد به نفس ذلك اللفظ ويحكم على ذلك اللفظ بانه حرف ويجوز ان يكون الالفاظ اعلاما لانفسها ويكون بحيث اذا اطلقت يراد به نفس اللفظ المذكور كما في قولك ضرب فعل ماض ومن حرف جر فان المحكوم عليه بانه فعل او حرف انما هو لفظ ضرب ولفظ من اللذين احدهما فعل دال على المعنى المقترن بالزمان الماضي والآخر حرف دال على معنى في غيره عبر عنهما باسمها العلم لهما ذكر في الحواشي السعدية في بحث كلمة آمين ان كل لفظ وضع بازآء معنى اسما كان اوفعلا اوحرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم اوالفعل اوالحرف كما تقول في قولنا خرج زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف جر فتجعل كلا من الثلاثة محكوما عليه لكن هذا وضع غير قصدي لايصير به اللفظ مشتركا ولايفهم منه معنى مسماه الى هنا كلامه وقال نجم الائمة الرضي في شرح الكافية واعلم انه اذا قصد بكلمة نفس ذلك اللفظ دون معناه كقولك اين كلمة استفهام وضرب فعل ماض فهي علم وذلك لان مثل هذه الكلمة موضوع لشئ بعينه غير متناول غيره وهو منقول لانه نقل من مدلول هو المعنى الى مدلول آخر هو اللفظ واذا تبين كلام هذين الشيخين ظهر ان كلام المعارض مبني على ان المحكوم عليه بالحرفية في قوله عليه الصلاة والسلام بل الف حرف ولام حرف هو انفس هذه الالفاظ التي هي مدلولات ومسميات لانفسها حتى يتم التقريب لان الكلام في اسمية هذه الالفاظ وحرفيتها فلذلك لم يلتفت المصنف الى هذا الجواب (قوله ولما كانت مسمياتها حروفا وحدانا) الوحدان جمع واحد كالركبان جمع راكب لما استدل على كون الالفاظ المذكورة اسماء غير حروف لصدق حد الاسم عليها وباعتبار خواص الاسم عليها شرع في بيان وجه جعل المسميات في صدور تلك الاسماء قال صاحب الكشاف اعلم ان الفاظ التي يتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف المبسوطة التي منها ركبت الكلم فقولك ضاد اسم سمي به ضه من ضرب اذا تهجيته وكذلك رآ وبا اسمان لقولك ره و به وقدر رعيت في هذه التسمية لطيفة وهي ان المسميات لما كانت الفاظا كاساميها وهي

ولما كانت مسمياتها حروفا وحدانا وهي مركبة صدرت بها

حروف وحدان والاسامي عدد حروفها مرتقى الى الثلاثة اتجه لهم طريق الى ان بداوا في التسمية على المسمى فلم يغفلوها وجعلوا المسمى صدر كل اسم منها كما ترى الا الالف اللينة في وسط نحو جاء فانه لما لم يتأت لهم تصدير اسمها بها لتعذر الابتداء بالساكن استعاروا الهمزة مكان مسماها يعني ان اسماء حروف المباني مركبة من ثلاثة احرف ومسمياتها حروف وحدان ولما كانت مسميات تلك الاسماء الفاظا مثلها راعوا لطيفة في تسميتها بها بان جعلوا المسميات في صدر تلك الاسماء ليكون المسمى عند ذكر الاسماء اول ما يقرع الاسماع الا الالف اللينة فان الالف على ضربين لينة ومتحركة فاللينة تسمى ألفا والمتحركة همزة فالالف اللينة لما تعذر الابتداء بها لسكونها استعار والهمزة مكان مسماها والسر في مراعاة هذه اللطيفة في وضع هذه الاسماء قصد سرعة الانتقال من الاسم الى المسمى ومن اللفظ الى المعنى (**قوله** لتكون تأديتها بالمسمى) من قبيل اخذت بالخطام في اخذت الخطام لان فعل التأدية يتعدى بلا واسطة (**قوله** واستعيرت الهمزة الى آخره) بيان لوجه كون اسم الالف اللينة مخالفا لاسماء سائر الحروف البسيطة حيث لم يكن اسمها مصدرا بمسماه كما كانت اسماء سائر الحروف البسيطة مصدرة بمسمياتها (**قوله** وهي مالم يلها العوامل موقوفة خالية عن الاعراب لما فرغ عن تحقيق اسمية الالفاظ المذكورة وما يتعلق بها اراد ان يبين انه من اي قسم من اقسام الاسماء أمعرب او مبني فاختار انها قبل ان يليها العوامل موقوفة اي معربة وان سكون اواخرها سكون وقف مثل سكون زيد وعمرو حال الوقف لا سكون بناء كسكون لدن ومن (وانما قال مالم يلها العوامل) لان هذه الالفاظ حال التركيب مع العوامل معربة بالاخلاف تقول هذا الف وكتبت الفا ونظرت الى الف واما قبل توارد العوامل عليها فقد اختار المصنف انها معربة ايضا كما ذهب اليه جهور المحققين من النحاة فانهم عرفوا المعرب بانه الذي يختلف آخره باختلاف العوامل و ليس معناه انه يختلف العوامل في اوله بالفعل و يختلف آخره بحسب ذلك با فعل والا لزم ان لا يكون الاسم الذي لم يتوارد عليه عوامل مختلفة بل سلط عليه عامل واحد فقط معربا وهو باطل للقطع بان لفظ زيد في قولك جاءني زيد معرب وان لم تختلف العوامل في اوله بالفعل ولم يختلف آخره بالفعل بل المراد انه لو اختلف العوامل في اوله لاختلف آخره والاسم قبل تركيبه بالعامل كذلك فيكون معربا قطعا وذهب ابن الحاجب الى ان الاسم قبل تركيبه بالعامل مبني لانه فسر المبني بما ناسب مبني الاصل او وقع غير مركب وهو تصريح بان المعرب قبل تركيبه بالعامل مبني لانتفاء موجب الاعراب الذي هو التركيب فان قلت قوله خالية عن الاعراب يدل على ان الفاظ المذكورة قبل التركيب ليست بمعربة عنده فكيف تزعم ان المختار عنده كونها معربة وان سكونها سكون وقف قلنا الاعراب يطلق على معنيين احدهما كون الاسم بحيث يختلف

ليكون تأديتها بالمسمى اول ما يقرع السمع و استعيرت الهمزة مكان الالف لتعذر الابتدأ بها وهي مالم تلها العوامل موقوفة خالية عن الاعراب لفقد موجبه ومقتضيه لكنها قابلة اياه

العوامل فى اوله لاختلف آخره وثانيهما الحركة الاعرابية فالاسماء قبل ان يليها العوامل متصفة بالاعراب بالمعنى الاول وخالية عن الاعراب بالمعنى الثانى فلامنافاة بين كلاميه (قوله ومعرضة له) اى محل لعروض الاعراب بالمعنى الثانى واستدل على خلوها عن الحركات الاعرابية بفقد موجبها ومقتضيها وهو ما عرض للكلمة من المعانى المتوورة عليها كالفاعلية والمفعولية والاضافة العارضة لها بسبب تركبها مع العامل فان الحركة الاعرابية لاتلحق الاسم الابعد ان عرض له معنى من هذه المعانى وعروضه له يوجب ان يلحق الاسم مايدل عليه وذلك العروض لايتحقق الاعند تركيبه مع العامل واستدل على كونها معربة قابلة للحركات الاعرابية بقوله اذ لاتناسب مبنى الاصل وهذا الاستدلال مبنى على انحصار علة البناء فى المناسبة المذكورة وهو مذهب الجمهور و بقوله ولذلك اى ولكونها معربة موقوفة قيل صاد وقاف بطريق الجمع بين الساكنين ولو كان سكونها للبناء لما جوزوا فيها الجمع بينهما بل كان عليهم ان يعاملوا فيها معاملة اين وكيف وهؤلاء فلما قيل صاد وقاف علمنا ان سكونه سكون وقف لاسكون بناء لان اجتماع الساكنين غير مغتفر فى المبنيات فان الاسماء المبنية امامبنية على الحركة نحو اين وكيف وهؤلاء اوعلى السكون بشرط ان لايلزم منه التقاء الساكنين كمن وحتى ولدى ولدن وليس فيها ماهومبنى على السكون بحيث يجتمع فيه ساكنان واعلم ان جمهور المحققين من النحاة حصروا سبب بناء الاسماء فى مناسبة مالا تمكن له وسموا الاسماء الخالية عن تلك المناسبة معربة وجعلوا سكون اعجازها قبل التركيب وقفا لابناء واستدلوا على ان سكونها سكون وقف بان العرب جوزت فى الاسماء قبل التركيب التقاء الساكنين على طريقة الوقف فقالوا زيد عمرو صاد قاف واحد اثنان ثلاثه ولو كان سكونها سكون بناء لم يجوزوه فيها كما فى سائر الاسماء المبنية نحو كيف واخواتها فان قلت ربما عددت الاسماء ساكنة الاعجاز متصلا بعضها ببعض فلا يكون هناك وقف بل بناء اى لايكون سكونها عند التواصل سكون وقف اذ التواصل ينافى الوقف فتعين ان يكون سكونها سكون بناء اجيب بانها قبل التركيب فى حكم الوقف سواء كانت متواصلة لفظا اومتفاصلة اذليس لها قبل التركيب مايوجب الوصلة فالمتواصلة منها فى نية الوقف فيكون السكون فى نحو واحد اثنان زيد عمرو سكون وقف وان ذكرت مسرودة موصولة بعضها ببعض من حيث انها موقوف عليها حكما ومنقطعا بعضها عن بعض لفقد ان مايوجب الاتصال بينها بخلاف نحو اين وكيف وحيث وحير اذا ذكرتها على نمط التعداد وصلا فان حركتها لكونها لازمة لاتزول الا بوجود الوقف حقيقة وذهب ابن الحاجب الى ان الاسماء التى من شأنها ان يختلف اواخرها باختلاف العوامل قبل التركيب معها مبنية وان سكونها للبناء كسائر لانه يمنع انحصار علة البناء فى المناسبة المذكورة و يجعل انتفاء التركيب ايضا علة

ومعرضة له اذ لم تناسب مبنى الاصل ولذلك قيل ص وق مجموعا فيهما بين ساكنين ولم تعامل معاملة اين و هؤلاء

البناء ويجوز اجتماع الساكنين لاجل البناء كما يجوز لاجل الوقف بناء على ان سكون البناء لما شابه سكون الوقف اغتفر فيه الجمع بين الساكنين كما اغتفر فى سكون الوقف و يرد عليه ان ذلك تصحيح اللغة بالقياس والرأى وذلك غير مقبول بل لابد من النقل عن يونق بعر بيته ومع ذلك انه قياس مع الفارق وذلك لان السكون البنائى اصلى وسكون الوقف عارض ولايلزم من اغتفار الجمع بين الساكنين فى الثانى اغتفاره فى الاول (**قوله** ثم ان مسمياتها) اشارة الى وجه افتتاح السور المعهودة بهذه الاسماء والعنصر الاصل (**قوله** و بسائطه التى يتركب منها الكلام) عطف تفسيرى لعنصر الكلام وضمير منها فى قوله بطائفة منها راجع الى الالفاظ المذكورة التى هى اسماء الحروف لانها هى التى افتتحت السورة بها لا مسمياتها التى هى الحروف الوحدان وان كانت المكتوب فى الاوائل نفوش المسميات والظاهر ان تعريف السورة فى قوله افتتحت السورة بطائفة منها للعهد الخارجى والمعهود سورة البقرة لاللاستغراق لان من سور القرآن مالم يفتتح بطائفة منها مثل ص وق ون و يحتمل ان يكون للعهد الذهنى احتمالا مرجوحا الا ان الاسماء التى افتتحت السورة بها كتبت على صور مسمياتها لا على صورة اللفظ الملفوظ به وكان القياس ان تكون صورة الخط موافقة لصورة اللفظ فينبغى ان تكتب الاسامى التى افتتحت بها سورة البقرة على صورة الف لام ميم لا على صورة الم لان المفتتح بها هى الاسماء لا المسميات فينبغى ان تكتب الاسماء على صور انفسها لا على صور مسمياتها لكنها لم تكتب على صور انفسها بل كتبت على صور مسمياتها اتباعا للعادة المستمرة فان الكلمة المركبة من ذوات الحروف كضرب مثلا اذا تهجيت يتلفظ باسمائها فيقال ضاد را باء واذا قيل للكاتب اكتب ضدا يكتب الحرف نفسه وهو ضه لا اسمه وهو ضاد واذا قيل له اكتب الراء يكتب ره فلما كان جميع الكلم مركبة من انفس الحروف واذا تهجيت كلة منها يتلفظ باسماء حروفها واذا كتبت تكتب بذوات الحروف حمل فى فواتح السور على هذه الطريقة والعادة المستمرة حيث تلفظ بالاسماء فقيل الف لام ميم وكتبت ذوات الحروف على صور انفسها وهو صورة الم (**قوله** ايقاظا لمن تحدى بالقرآن) عن سنة الغفلة وليوم التعامى عن حال القرآن وهو علة لافتتاح السورة بطائفة من اسماء عنصر الكلام و بسائطه والتحدى المعارضة يقال تحديت فلانا اذا عارضته فى فعل وفعلت مثل فعله من الحداء يتعارض فيه الحاديان وهما اللذان يسوقان الابل و يغنيان لها يقال حدوت الابل حدوا وحداء وليس الغلبة معتبرا فى مفهوم التحدى بل هو مستفاد من مثل قوله تعالى (وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله) وقوله تعالى (قل فأتوا بسورة مثله) وقد يفسر التحدى بطلب المعارضة بناء على ان كل واحد من المتحدين انما يفعل ما يفعله بطريق المنازعة مع الاخر وقصد الغلبة عليه كأنه يطلب منه ان يفعل مثل ما فعله [illegible]

ثم ان مسمياتها لما كانت عنصر الكلام و بسائطه التى يتركب منها افتتحت السورة بطائفة منها ايقاظا لمن تحدى بالقرآن وتنبيها على ان المتلو عليهم كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم

فلو كان من عند غير الله تعالى لما عجزوا عن آخرهم مع تظاهرهم وقوة فصاحتهم عن الاتيان بما يدانيه وليكون اول ما يقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز فان النطق باسماء الحروف مختص بمن خط ودرس فاما من الامى الذى لم يخالط الكتاب فستبعد مستغرب خارق للعادة كالكتابة والتلاوة سيما وقد راعى فى ذلك ما يعجز عنه الادیب الاريب الفائق فى فنه وهو انه اورد فى هذه الفواتح اربعة عشر اسماهى نصف اسامى حروف المعجم ان لم يعد الالف فيها حرفا برأسه فى تسع وعشرين سورة بعددها اذا عد فيها الالف

(**قوله** لما عجزوا عن آخرهم) صفة مصدر محذوف اى لما عجزوا عجزا صادرا عن آخرهم وهو عبارة عن شمول العجز واستيعابه لجميعهم فان العجز اذا صدر عن آخرهم يكون صادرا عن جميعهم (**قوله** وليكون اول ما يقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز) عطف على قوله ايقاظا وتنبيها حذفت اللام من المعطوف عليه لوجود شرط حذفها وهو كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل فهو وجه ثان لافتتاح السورة بهذه الاسماء والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول مع اشتراكهما فى الدلالة على ان المقصود من هذه الفواتح التنبيه على اعجاز المتلو عليهم ان الوجه الاول يدل على اعجاز القرآن فى نفسه مع قطع النظر عن حال مبلغه من حيث انه منظوم مما ينظمون منه كلامهم مع انهم عجزوا عن معارضته والوجه الثانى يدل على اعجازه بالنظر الى حال مبلغه ومن تكلم به فان النطق باسماء الحروف يختص بمن خط اى كتب ودرس اى قرأ الكتاب فاذا نطق الامى باسماء الحروف من غير تعلم ظهر ان علمه بذلك انما هو بطريق الوحى وان من لم يوح اليه عاجز عن مثله واعترض على الوجه الثانى بان نطق الامى بها لا يدل على الاعجاز لامكان تعلمها فى اقصر مدة ولو بسماع من صبى واجيب عنه بان المستغرب ليس مجرد التلفظ بها بل هو مع رعاية لطائف ذكرت متصلة بهذا الكلام ولا يمكن رعايتها للامى الا بالوحى ويحتمل ان يكون قول المصنف سيما الى آخره اشارة الى هذا الجواب واجيب عنه ايضا بان تعلم اسماء الحروف فى اقصر مدة ولو بطريق السماع من صبى وان كان امرا ممكنا فى نفسه الا ان ذلك ليس بممكن فى ذلك الزمان لان العلم باسماء الحروف لم يكن فى علم محكيهم فضلا عن صبيانهم لانهم كانوا قوما اميين لم يكن فى جملة قبائل قريش فى ذلك الوقت سوى اثنين او ثلاثة من اهل الخط والهجاء فكان المعترض قاس ذلك الزمان بالزمان الذى هو فيه والاديب العالم بعلم الادب والاريب العاقل والمقصود بهذه الاوصاف المبالغة فى دلالة هذه الفواتح على اعجاز القرآن (**قوله** وهو) اى الذى يعجز عنه الاديب انه تعالى اورد فى هذه الفواتح اربعة عشر اسما وهى الالف واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاف والنون وهذه الاسماء الاربعة عشر نصف اسامى حروف المعجم وهى الحروف المقطعة التى مجموعها ثمانية وعشرون حرفا ان لم يعد الالف اللينة حرفا برأسها بناء على ان الهمزة والالف حرف واحد بالذات الا انها اذا تحركت يقال لها همزة والا فالف اولان الالف اللينة ليست حرفا اصليا بل هى مقلوبة من الواو او الياء (**قوله** فى تسع وعشرين سورة) حال من قوله اربعة عشر اسما اى اوردها كائنة فى تسع وعشرين سورة هى بعدد الحروف البسيطة المقطعة اذا عد فيها الالف اللينة حرفا برأسها والا فهى ثمان وعشرون حرفا كما مر وست سور من هذه السور

التسع والعشرين مفتتحة بقوله الم وخمس سور منها مفتتحة بقوله الر وواحدة منها مفتتحة بقوله المص وواحدة منها مفتتحة بقوله المر وواحدة بقوله طس وواحدة بقوله يس وواحدة منها بقوله كهيعص وواحدة بقوله طه وسورتان منها بقوله طسم وواحدة بقوله ص وست سور بقوله حم وواحدة بقوله حمعسق وواحدة بقوله ق وواحدة بقوله ن ومجموع الاسامي المذكورة فى اوآئل هذه السور التسع والعشرين ثمانية وسبعون اسما وبعد اسقاط ماتكرر منها بقي اربعة عشر اسما وهي ماذكرناه (قوله مشتملة) حال من اربعة عشر اى اورد فى هذه الفواتح اربعة عشر اسما حال كونها مشتملة على انصاف انواع حروف المعجم واراد بالانصاف ماهو اعم من التحقيقية والتقريبية لان المذكور من بعض الانواع نصفه تقريبا مثل نصفه الاقل ونصفه الاكثر كما سيجيء ان شاء الله تعالى (قوله فذكر من المهموسة) وهى عشرة احرف يجمعها قوله ستشحثك خصفة وخصفة اسم امرأة والشحث الالحاح فى السؤال ذكر منها نصفها تحقيقا وهو خمسة الحاء والهاء والصاد والسين والكاف ويقابلها المجهورة وهى ثمانية عشر حرفا وهى حروف قولك ظل قو ربض اذا غزا جند مطيع وذكر منها نصفها تحقيقا وهو تسعة احرف يجمعها قولك لن يقطع امر وفسر المهموسة بقوله وهى مايضعف الاعتماد على مخرجه ولضعف اعتماده على مخرجه لايقوى على منع النفس فيجرى معه النفس ويجرى النفس مع الحرف مما يضعفها فظهر ان المهموسة حروف ضعيفة فى انفسها لضعف اعتمادها على مخارجها بخلاف المجهورة فانها قوية فى انفسها لقوة اعتمادها على مخارجها فلذلك لايجرى النفس مع النطق بها بل يحتبس فان النفس الخارج من فضاء الصدر يتكيف كله بكيفية الصوت فى المجهورة فيحصل صوت قوى يمنع خروج النفس مع النطق بها بخلاف المهموسة فان النفس الخارج لايتكيف كله بكيفية الصوت بل يبقى شئ منه بلاصوت فيجرى مع النطق بالحرف لكن هذا الجرى وعدمه انما يكون ابين عند تحرك الحرف فلهذا قيدوا تعريف الجهر والهمس بالتحرك ومثلوا بققق وككك وقالوا انك تجد النفس محصورا اى محتبسا لايجرى مع النطق بالاول وتجده جاريا غير محتبس مع النطق بالثانى والحروف شديدة مايحصر جرى صوتها فى مخرجها فدار الشدة والرخاوة على الصوت كما ان مدار الجهر والهمس على النفس الخارج فالصوت المتكيف بكيفية الحرف اما ان يحصر ولايجرى معها اولايحصر فان انحصر تسمى الحرف شديدة وان لم يحصر تسمى رخوة ولما كان انحصار الصوت فى المخرج وجريه اظهر عند السكون قدروه ساكنا ومثلوه بالحج والطش والظل والشديدة ثمانية احرف وهى حروف قولك اجدت طبقك من الاجادة وهى جعل الشئ جيدا والمذكور منها فى الفواتح اربعة وهى حروف قولك اقطك اى كل اقطك اوخذه والاقط طعام يتخذ من اللبن ومابقى من هذه

مشتملة على انصاف انواعها فذكر من المهموسة وهو مايضعف الاعتماد على مخرجه ويجمعها ستشحثك خصفه نصفها الحاء والهاء والصاد والسين والكاف ومن البواقى المجهورة نصفها يجمعه لن يقطع امر ومن الشديدة الثمانية المجموعة فى اجدت طبقك اربعة يجمعها اقطك ومن البواقى الرخوة عشرة يجمعها خمس على نصره ومن المطبقة التى هى الصاد والضاد والطاء والظاء نصفها ومن البواقى المنفتحة نصفها ومن القلقلة وهى حروف تضطرب عند خروجها ويجمعها قد طبج نصفها الاقل لقلتها ومن اللينتين الياء لانها اقل ثقلا

الحروف الثمانية رخوة وهي عشر ون حرفا بناء على ان الالف اللينة ليست حرفا برأسها والمذكور فى الفواتح منها عشرة اجرف نصف العشرين وهى حروف قولك حس على نصره والحس بضم الحاء المهملة جمع احس مثل احمر حمر يقال حس بالكسر اي تشدد وتصلب في الدين اوفى القتال والتحمس التشدد والتحامس والحماسة الشجاعة والاحس الشجاع والمطبقة بفتح الباء اربعة احرف ينطبق اللسان على الحنك الاعلى عند تلفظها فينحصر الصوت حينئذ بين اللسان وماحاذاه من الحنك الاعلى وهوفى الحقيقة اسم مجوز فيه لان المطبق حقيقة انما هو اللسان والحنك واما الحرف فهو مطبق عنده فاختصر فقيل مطبق كما قيل للمشترك فيه مشترك والمذكور منها فى الفواتح نصفها وهو حرفان الصاد والطاء غير المنقوطتين ومابقى من هذه الحروف الاربع وهو اربعة وعشرون حرفا وهي مفتحة لعدم انطباق اللسان على الحنك الاعلى عند تلفظها بل يتجافى كل واحد منهما عن الآخر عنده والمذكور منها فى الفواتح ايضا نصفها وهو اثنا عشر حرفا وحروف القلقلة حروف يضطرب اللسان ويتحرك عن موضعه حتى يخرج صوتها وذلك ان حروف القلقلة لاجتماع وصفى الشدة والجهر فيها يحتاج المتكلم عند النطق بها ساكنة الى ضغط لسانه الى مخرج الحرف والتصاقه به فلا يخرج صوتها عند النطق بها حالة الوقف الابقلقلة اللسان وتحريكه عن موضعه حتى يخرج صوتها الان مافيها من صفة الجهر يمنع النفس ان يجرى معها ومافيها من صفة الشدة يمنع جريان صوتها فلذلك يحصل مايحصل من الضغط للمتكلم عند النطق ساكنة فاحتاج المتكلم الى قلقلة اللسان وتحريكه عن موضعه فسميت حروف القلقلة وهي خمسة احرف يجمعها قولك قد طبج بالطاء المهملة والجيم والمذكور منها فى الفواتح حرفان وهما القاف والطاء ولما لم يكن لها نصف صحيح ذكر نصفها الاقل لقلة تلك الحروف فى انفسها ومابقى من حروف القلقلة وهو ثلاثة وعشرون حرفا لما كثرت فى انفسها اعتبر نصفها الاكثر وهوانما عشر حرفا والمراد من اللينتين الواو والياء سميتا به لكون التلفظ بهما لينا على اللسان والمذكور منهما فى الفواتح الياء لانها اقل ثقلا من الواو ولم يعتبر الالف الساكنة مع كونها لينة على اللسان لما مر من انها ليست حرفا برأسها بل هى مقلوبة من الواو اوالياء فى الاغلب والمستعلية هي التى يتصعد الصوت بها فى الحنك الاعلى (**قوله** فى الحنك) صلة التصعد يقال صعد فى السلم وسميت مستعلية لخروج صوتها من جهة العلو وهى سبعة احرف الصاد والضاد والطاء والظاء والخاء والغين والقاف والثلاثة الاخيرة منها مستعلية غير مطبقة والاربعة الاول مستعلية ومطبقة والمذكور فى الفواتح من هذه السبع نصفها الاقل وهو الصاد والطاء والقاف وماسوى هذه السبع وهو واحد وعشرون حرفا يسمى منخفضة لخروج صوتها من جهة السفل اولانحطاط اللسان عند تلفظها عن

ومن المستعلية وهي التى يتصعد الصوت بهما فى الحنك الاعلى وهى سبعة القاف والصاد والطاء والخاء والغين والضاد والظاء نصفها الاقل ومن البواقى المنخفضة نصفها ومن حروف البدل

وهي احد عشر على ما ذكره سيبويه واختاره ابن جني ويجمعها اجد طويت منها السنة الشائعة المشهورة التي يجمعها اهطمين وقد زاد بعضهم سبعة اخرى وهي اللام في اصيلال والصاد والزاء في صراط وزراط والثاء في اجداف والعين في اعن والثاء في ثروغ الدلو والباء في باسمك حتى صارت ثمانية عشر وقد ذكر منها تسعة السنة المذكورة واللام والصاد والعين

الثلاثة الاعلى والمذكور منها نصفها الا اكثر لكثرتها وهو احد عشر حرفا وحروف البدل هي الحروف التي تبدل من غيرها وهي احد عشر حرفا يجمعها قولك اجد طويت منها كالهمزة تبدل من الواو في نحو او اصل في جمع واصل اوصله وواصل على وزن فواعل وفي نحو قائل وكساء اصلهما قاول وكساو وتبدل الجيم من الياء المشددة نحو ابو علج في ابي علي ومن غير المشددة نحو لاهم ان كنت قبلت حجتج اصله حجتي وتبدل الدال من التاء نحو فزد واجدمعوا اصلهما فزت واجتمعوا وتبدل الطاء من التاء في نحو اصطبر اصله اصتبر والواو من الياء في نحو موقن اصله ميقن من ايقن والياء من الواو في نحو ميقات اصله موقات والتاء من الواو في نحو تخمة اصله وخمة من الوخامة والميم من الواو في فم والنون من اللام في لعن اصله لعل والهاء من الهمزة في هرقت والالف من الواو والياء في نحو قال وباع (**قوله** على ماذكره سيبويه) احتراز عما في المفصل من انها ثلاثة عشر حرفا يجمعها استنجده يوم طال بزيادة السين واللام على حروف اجد طويت منها وعما قال بعضهم من انها اثنا عشر حرفا وزاد اللام كما في اصيلال اصله اصيلان تصغير اصلان جمع اصيل كبعران جمع بعير وعما قال الرماني من انها اربعة عشر حرفا وزاد على ماذكره هذا البعض الصاد والزاء في نحو صراط وزراط اصلهما سراط (**قوله** السنة) مفعول ذكر المقدر اي وذكر من حروف البدل الحروف السنة ووصفها بقوله الشايعة المشهورة اشارة الى وجه اختيار هذه السنة التي هي النصف الاكثر لاحد عشر واهطمين اسم ان لجبلين قيل انهطم والحطم خوان (**قوله** وقد زاد بعضهم سبعة اخرى وهي اللام في اصيلال) فقال انه بدل من النون اصله اصيلان تصغير اصلان في جمع اصيل كبعران في جمع بعير والاصيل الوقت بعد العصر الى المغرب وجمعه اصل وآصال واصائل وجمعوه على اصلان ايضا ثم صغروا الجمع المذكور فقالوا اصيلان ثم ابدلوا من النون لاما فقالوا اصيلالا ومنه قول النابغة .

يادار مية بالعلياء فالسند * اقوت وطال عليها سالف الابد

وقفت فيها اصيلالا اسائلها * عيت جوابا وما بالربع من احد

والصاد والزاء في صراط وزراط) ابدلتا من سين سراط والفاء في اجداف ابدل من الثاء المثلثة وهو جمع جدث وهو القبر والعين في اعن ابدلت من الهمزة فان جعل الهمزة عينا لغة لبعض العرب قال الشاعر

اعن ترسمت من خرقاء منزلة * ماء الصبابة من عينيك مسجوم

اصله أأن والتقدير امن ان حذفت كلمة من لان حذف حرف الجر من ان وان شائع والترسم التأمل في الرسم يقال ترسمت الدار اي تأملت رسمها والخرقاء اسم حبيبته والصبابة حرارة العشق والمسجوم بالجيم المسكوب والمعنى من ترسم منزلة الحبيبة تبكي

وممالم تدغم في مثله ولاتدغم في المقارب وهي خمسة عشر الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء والخاء والغين والضاد والفاء والظاء والشين والزاى والواو نصفها الاقل ومما يدغم فيهما وهي الثلاثة عشر الباقية نصفها الاكثر الحاء والقاف والكاف والرآء والسين واللام والنون لمافى الادغام من الخفة والفصاحة ومن الاربعة التي لاتدغم فيما يقاربها ويدغم فيها مقاربها وهي الميم والزاء والسين والفاء نصفها ولما كانت الحروف الذلقية التي يعتمد عليها بذلق اللسان وهي ستة يجمعها رب منفل والحلقية التي هي الحاء والخاء والعين والغين والهاء والهمزة كثيرة الوقوع في الكلام ذكر ثلثيهما

وقيل قوله اعن في بعض النسخ بفتح الهمزة وكسر العين وتشديد النون فتكون العين مبدلة من همزة ان التي هي احدي الحروف المشبهة بالفعل واصله أان والثاء في ثروغ الدلو مبدلة من الفاء والفروغ جمع فرغ بالغين المعجمة وهو مخرج الماء من الدلو من بين العراق والعرقوتان الخشبتان اللتان تعترضان على الدلو على هيئة الصليب والجمع العراقي والباء في قولك باسمك مبدلة من الميم اصله ماسمك فهذه الاحرف السبعة اذاضمت الى حروف اجد طويت منها وهي احد عشر حرفا بصير المجموع ثمانية عشر حرفا والمذكور منها في الفواتح نصفه الذي هو تسعة الستة المذكورة التي هي حروف اهطمين واللام والصاد والعين (**قوله** ومما يدغم في مثله) اى وذكر ممايدغم في مثله كالهمزة في الهمزة مثلا ولايدغم في المتقارب مخرجا فان الهمزة لاتدغم في الهاء ولافي سائر حروف الحلق نصفها الاقل وهو سبعة لان مجموع هذا النوع كان خمسة عشر حرفا وليس لها نصف صحيح فاعتبر نصفها الاقل وهو سبعة وتلك السبعة هي الحروف المذكورة اولا من الخمسة عشر وهي الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء (**قوله** ومما يدغم فيهما) اى وذكر ممايدغم في مثله وفيما يقاربه وهي الثلاثة عشر الباقية من الخمس عشر نصفها الاكثر وهو سبعة الحاء والقاف والكاف والراء والسين واللام والنون (**قوله** لمافى الادغام من الخفة والفصاحة) تعليل لذكر النصف الاقل في الاول والنصف الاكثر في الثاني يعنى ان الادغام لماكان فيه خفة وفصاحة كانت الحروف التي تدغم فيها ارجح واكثر افادة للخفة والفصاحة بالنسبة الى الحروف التي لاتدغم الافى مثلها فلذلك ذكر النصف الاكثر من الارجح والنصف الاقل من غيره وبقي اربعة احرف لاتدغم فيمايقاربهاو يدغم فيهامقاربهاوهي الميم والزاء والسين والفاء وذكر منها نصفها وهو الميم والسين (**قوله** ولماكانت الحروف الذلقية التي يعتمد عليها بذلق اللسان) اى بطرفه فان الذلق بسكون اللام الطرف الجوهري ذلق كل شئ حده وكذلك ذولقه وذولق اللسان طرفه وذلق اللسان بالكسر يذلق ذلقا اى ذرب وصار حادا سريع الجرى وسهله والحروف الذلقية ستة احرف يجمعها قولك رب منفل والتي هي ذولقية حقيقة منها انماهي الرآء والنون واللام واماالثلاثة الاخرى منها وهي الفاء والباء والميم فهي شفوية لامدخل لطرف اللسان في التلفظ بها ولعل تسمية جميع هذه الحروف الستة ذولقية مبنية على التغليب ومابقي من هذه الحروف الستة تسمى مصمتة وهي اثنان وعشرون حرفا (**قوله** والحلقية) عطف على قوله الذلقية وقوله كثيرة الوقوع منصوب على انه خبر كانت وقوله ذكر ثلثيهما جواب لما فذكر من الذلقية اربعة وهي الرآء والميم والنون واللام ومن الحلقية اربعة وهي الهمزة والهاء والحاء والعين ولقلة متقابل هذين النوعين بالنسبة اليهما اعنى المصمتة وغير الحلقية ذكر منهما اقل من نصفيهما وان كان لهما

ولما كانت ابنية المزيد لاتتجاوز عن السباعية ذكر من الزوآئد العشرة التي يجمعها اليوم تنساه سبعة احرف منها تنبيها على ذلك ولو استقريت الكلم وتراكيبه وجدت الحروف المتروك من كل جنس مكثورة بالمذكورة ثم انه ذكرها مفردة وثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية ايذانا بان المتحدى به مركب من كلماتهم التي اصولها كلمات مفردة ومركبة من حرفين فصاعدا الى الخمسة وذكر ثلاث مفردات في ثلاث سور لانها توجد في الاقسام الثلاثة الاسم والفعل والحرف

واربع ثنائيات لانها تكون في الحرف بلا حذف كبل وفي الفعل بحذف كقل وفي الاسم بغير حذف كمن وبه كدم

نصف صحيح وهو احد عشر لان الباقي من كل واحدة من الذلقية والحلقية اثنان وعشرون وقد ذكر من كل واحدة منهما عشرة احرف اما المصمتة فالمذكور منها الالف والصاد والهاء والكاف والسين والحاء والياء والعين والطاء والقاف وغير الحلقية المذكور منها هو اللام والميم والصاد والراء والكاف والسين والطاء والياء والقاف والنون وظهر من هذا الكلام ان قوله السابق وهو ان اسماء الحروف البسيطة ذكرت في الفواتح على وجه يعجز الاديب الاريب عن ذكرها على ذلك الوجه وهو ذكرها مشتملة على انصاف انواعها ينبغي ان يحمل الانواع المذكورة فيه على اكثرها لان المذكور في بعض تلك الانواع ثلثاه كما في الحروف الذلقية والحلقية وكذا المذكور من الحروف الزوآئد العشرة سبعة والسبعة ثلثاه العشرة على التقريب (قوله ولما كانت ابنية المزيد لاتتجاوز عن السباعية) كمصادر الافعال السداسية ذكر من الزوآئد العشرة سبعة احرف تنبيها على ذلك وهي الالف واللام والياء والميم والنون والسين والهاء والمتروكة منها ثلاثة الواو والتاء والالف الساكنة ثم ان المصنف لما ذكر ان المذكور في فواتح السور من كل نوع من انواع الحروف البسيطة نصفه بل اكثره بحسب العدد اراد ان يشير الى ان المذكور فيها اكثر بحسب الاستعمال والجريان على الالسن بالنسبة الى المتروك منها ليظهر به وجه ترجيح المذكورة على المتروكة مع ان كل واحدة منهما نصف الاخرى تحقيقا او تقريبا فقال ولو استقريت الكلم وتراكيبها من موادها التي هي حروف المباني وجدت المتروكة مكثورة اي مغلوبة في الكثرة بحسب الاستعمال بالنسبة الى التي ذكرت في هذه الفواتح من كاثرته فكثرته اي غلبته في الكثرة فهو مكثور اي مغلوب وظاهر ان معظم الشيء وجله ينزل منزلة كله فكأنه تعالى عدد على العرب جميع الحروف التي منها تراكيب كلامهم بذكر اساميها الدالة عليها مع رعاية هذه اللطائف البديعة والاعتبارات العجيبة التي يعجز عنها الاديب الاريب الفائق في فنه فضلا عن الامي الذي لم يخالط الكتاب فكان اول مايقرع الاسماع من السور بسبب ذلك معجزة للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم مستقلة مع قطع النظر عن كونها من دلائل ان المتلو عليهم كلام الهي معجز فكان تصدير السور بها على الوجه المذكور ادخل في التبكيت ودل على الزام الحجة فان قيل لانسلم ان الحروف المتروكة في الفواتح من كل جنس مكثورة بالمذكورة لانا نجد كلما وتراكيب ليس فيها من نصف المهموسة المذكورة في الفواتح حرف واحد قط فضلا عن غلبة المذكورة على المتروكة في الكثرة نحو ضرب زيد فانه ليس فيه شيء من الحاء والهاء والصاد والسين والكاف وكذا ليس فيه من نصف المجهورة المذكورة في الفواتح شيء سوى حرفين الباء والراء وكذا ليس فيه حرف من نصف الشديدة المذكورة فيها وهو حروف اقطك وليس فيه ايضا شيء من نصف الرخوة المذكورة فيها وهو حروف حمس على نصره غير حرف واحد

في تسع سور اوقوعها في كل واحد من الاقسام الثلاثة على ثلاثة اوجه ففي الاسماء من واذو ذو وفي الافعال قل وبع وخف وفي الحروف ان ومن ومذ على لغه من جربها وثلاث ثلاثيات لمجيئها في الاقسام الثلاثة في ثلاث عشرة سورة تنبيها على ان اصول الابنية المستعملة ثلاثة عشر عشرة منها للاسماء

وهو الراء اجيب عنه بان غلبة المتروكة في هذا التركيب على المذكورة لاينافي كثرة المذكورة في نفسها بالنسبة الى المتروكة فما ذكرته لايصلح سند المنع ولايتجه المنع المجرد على المعلل لانه اثبت دعواه الخطابي بالاستقراء ولمافرغ عن بيان ان المتحدى به يشارك كلامهم في المادة بجميع انواعها شرع في بيان تشاركهما في التركيب والصورة ايضا ليكون الالزام بالمادة والصورة جميعا فقال ثم انه ذكرها مفردة في ثلاثة مواضع وهي ص وق ون وثنائية في اربع سور وهي طه وطس ويس وحم وثلاثية في ثلاث سور وهيآت الم والر وطسم ورباعية على سورتين المص المر وخماسية على هيئتين كهيعص حمعسق ايذانا بان المتحدى به مركب من كلماتهم التي اصولها كلمات مفردة اسما كانت نحو الكاف في ضربك والهاء في ضربه اوفعلا نحو ق امر من وقى يقي اوحرفا كواو العطف ومركبة من حرفين اسما كانت نحو من اوفعلا نحو قل اوحرفا نحو من وصاعدا الى الخمسة مثال الاسم المركب من ثلاثة احرف زيد ورجل ومثال الفعل المركب من ثلاثة احرف نصر وعلم والحرف لمركب من ثلاثة احرف ليت واجل والكلمة المركبة من اربعة احرف وخمسة احرف لاتوجدان في الحرف بل توجدان في الاسم نحو جعفر وصنوبر وفي الفعل نحو دحرج واحتمع وليس في اصول الابنية ماهو مركب من اكثر من خمسة احرف وذكر ثلاث مفردات وهي ص وق ون في ثلاث سور لانها توجد في الاقسام الثلاثة وهو علة لذكر الاسامي المفردة في ثلاث سور لافي ازيد منها ولاانقص مثال المفرد في الاسم كاف الخطاب وفي الفعل ق وفي الحرف واو العطف (**قوله** في تسع سور) متعلق بالذكر المقدر في قوله واربع ثنائيات وهو معطوف على قوله ثلاث مفردات وكذا قوله وثلاث ثلاثيات وكذا قوله ورباعيتين والسور التسع سورة طه وطس النمل ويس والحواميم الست (**قوله** لوقوعها) اى لوقوع الكلمة الثنائية في كل واحد من الاقسام الثلاثة على ثلاثة اوجه فتح الاول وكسره وضمه فوقوعها في الاسماء كذلك نحو من واذو وذو وفي الافعال نحو قل وبع وخف وفي الحروف نحو ان ومن ومذ على لغة من جربها واذا لم يجر مابعدهما يكونان اسمين بالاتفاق والحاصل من ضرب الثلاثة في مثلها تسعة (**قوله** في ثلاث عشرة سورة) ذكر الم في ست سور في سورة البقرة وآل عمران والعنكبوت والروم ولقمان والسجدة وذكر الر في خمس سور يونس هود يوسف ابراهيم حجر وذكر طسم في سورتين شعراء قصص فمجموع السور التي ذكر فيها الثلاثيات ثلاث عشرة سورة تنبيها على ان اصول الابنية المستعملة ثلاثة عشر عشرة منها للاسماء والقياس يقتضي ان يكون اوزان الاسم الثلاثي اثنى عشر لان اول الكلمة لايخلو عن احدى الحركات الثلاث لامتناع الابتدأ بالساكن وعلى كل تقدير يتصور في عين الكلمة اربع احتمالات السكون واحدى الحركات الثلاث ولكن سقط منها فعل بضم الفاء وكسر العين وعكسه

استثقالا فانه لم يوجد كل واحد منهما في كلام العرب ووعل ودئل منقولان من لغة العجم الى لغة العرب اومن الفعل الى الاسم وحبك متداخل فان فيه لغتين حبك بكسر بين مثل ابل وحبك بضمتين مثل عنق ثم قيل حبك بكسر الفاء وضم العين فكسر الفاء مبني على اللغة الاولى وضم العين على الثانية فلما سقط من اوزان الاسم الثلاثي اثنان بقي عشرة اوزان وهي صفر وجمل وكتف ورجل وعلم وصب وابل وبرد وجرد وعنق (**قوله** وثلاثة للافعال) وهي مفتوح العين ومكسوره ومضمومه مع فتح الفاء لخفته فان اصول الافعال الثلاثيه ليس فيها مضموم الفاء ولامكسور الفاء هربا عن الثقل ولا ساكن الفاء لتعذر الابتداء بالساكن ولاساكن العين كيلا يلزم اجتماع الساكنين عند اتصل الضمير المرفوع فان اللام تسكن حينئذ فرارا عن توالى الحركات فيما هو كالكلمة الواحدة وثنى كل واحد من الفواتح الرباعية والخماسية تنبيها على ان كل واحدة من الرباعية قسمان اصلى وملحق به فالاصلى من الرباعى كجعفر وهو النهر الصغير ومن الخماسى كسفرجل والملحق بالرباعى كقردد وهو المكان الغليظ المرتفع والدال زائدة للالحاق فلذلك لم يدغم قال الجوهرى وانما اظهر لانه ملحق بفعلل والملحق لايدغم والملحق بالخماسى كجحنفل اصله جحفل فزيدت النون للالحاق قال الجوهرى الجحفلة لذوات الحافر كالشفة للانسان والجحنفل الغليظ السفه بزيادة النون (**قوله** لهذه الفائدة) اشارة الى ما استفيد من قوله ثم انه ذكرها مفردة الى قوله ولعلها فرقت على السور والمقصود منه الاشارة الى جواب مايقال من انه لما كان تصدير السور بهذه الالفاظ لتقديم مايدل على الاعجاز وهو ان يتلفظ الامى الذى لم يخط ولم يقرأ باسامى الحروف الاربعة عشر مشتملة من الفوائد واللطائف ما يعجز عنه الحذاق المهرة فى العلوم الادبية وكان هذ المقصود حاصلا بايراد تلك الاسامى باجمعها فى اول القرآن كان المناسب ذكرها مجتمعة فى اول القرآن ليحصل التقديم المذكور فان المتقدم على كل سورة على تقدير تفريق الاسامى على السور انما هو نطق الامى ببعض من اسامى الحروف مع كونه مختصا بمن خط وقرأ لانطقه بها مشتملة على تلك اللطائف اذلايمكن التفطن لتلك اللطائف الا عند ورود الاسماء الاربعة عشر وجاب عنه بان فى التفريق فوائد اخرى لاتحصل بذكرها مجتمعة فى اول القرآن فان الاسماء الاربعة عشر لوذكرت مجتمعة لم يفهم ان الالفاظ المفردة توجد فى الاسم والفعل والحرف ولان الالفاظ الثنائية توجد فيها باربعة اوجه وكذا الاواقى غاية مافى الباب ان هذه الفوائد وتلك اللطائف لايفهمان فى اول القرآن بل يتوقف فهمهما على نزول جميع السور المصدرة بتلك الفواتح ولاضير ولامحذور فيه ثم ذكر للتفريق فائدة اخرى فقال مع مافيه من اعادة التحدى وتكرير التنبيه والمبالغة فيه اى فى كل واحد من التحدى والتنبيه ولما كان تقديم مايدل على الاعجاز فى معنى التحدى بالقرآن واتيانه

وثلاثة للافعال ورباعيتين وخماسيتين تنبيها على ان لكل منهما اصلا كجعفر وسفرجل وملحقا بهما كقردد وجحنفل ولعلها فرقت على السور ولم تعد باجمعها فى اول القرآن لهذه الفائدة مع مافيه من اعادة التحدى وتكرير التنبيه والمبالغة

على اعجازه كان فى التفريق اعادة وتكرير لذلك التحدى والتنبيه وكان فى التفريق على السور الكثيرة البالغة الى تسع وعشرين سورة مبالغة فى كل واحد منهما ومن المعلوم ان نفس الاعادة والتكرير والمبالغة فيهما لاتصلح فائدة للتفريق الابملاحظة مودا ها وهو تمكن المعنى المكرر وتقرره فى النفس فانه كلما ازداد تكرره زاد تقررا كما يقال المعنى اذا تكرر تقرر وهذا هو الوجه فى كل ماجاء فى القرآن مكررا سوآء كان باتحاد اللفظ كقوله تعالى فبأى آلاء ربكما تكذبان او بدونه كما فى القصص المكررة بالفاظ اخر فالمقصود منه تمكين المكرر فى الاسماع والقلوب وتقريره فيها (**قوله** والمعنى هذا المتحدى به وهو القرآن مؤلف من جنس هذه الحروف او المؤلف منها كذا اى المتحدى به لما ذكر ان الاسامى المفتتح بها مالم تلها العوامل معربة من حيث ان من شأنها ان تختلف اواخرها باختلاف العوامل وان سكون اواخرها سكون وقف لا سكون بناء لانه لوكان سكون بناء لما جوزوا فيه اجتماع الساكنين وقد جوزوا فيها ذلك حيث قالوا صاد وضاد ونحو ذلك وانما خلت اواخرها عن الحركة الاعرابية لانعدام مايوجب ذلك ويقتضيها فانها لما لم تتركب مع العامل لم يحدث فيها المعانى المقتضية للاعراب حتى يحتاج الى ان ينصب فيها مايدل على تلك المعانى المعتورة عليها من الفاعلية والمفعولية والاضافة اليها فبقيت اواخرها ساكنة سكون وقف مالم تلها العوامل اشار المصنف الى انها حال كون السور مفتتحة بها ايقاظا للسامع عن سنة الغفلة عن حال القرآن وتنبيها له على ان المتلو على المرتابين فى حقيقة كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم فلو كان من عند غير الله تعالى لما عجزوا عن آخرهم عن الاتيان بما يدانيه وليكون اول مايقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز كما يجوز ان لايكون لها محل من الاعراب لكونها مسرودة على نمط التعديد مثل دار غلام جاريه غير مركبة مع العامل الذى هو سبب لتحقق المعانى المقتضية للاعراب يجوز ايضا ان يكون لها محل من الاعراب بان تكون الاسامى المفتتح بها فى تأويل المؤلف منها ويكون لفظ المؤلف منها اما مبتدأ محذوف الخبر او خبر مبتدأ محذوف الا ان المتبادر الى الذهن من قوله والمعنى ان هذا المتحدى به مؤلف الى آخره انه اراد به مجرد بيان مايرجع اليه المراد من ذكر الاسامى المفتتح بها على سبيل التعداد و بيان مايؤل اليه حاصل المعنى لاتوجيه وجه اعرابها بايقاعها فى التركيب كما اشار اليه مولانا خسرو رحمه الله تعالى بقوله فى تفسير قول المصنف والمعنى اى المراد ومحصل مايستفاد من نظم الاية ان هذا المتحدى به مؤلف الى آخره (**قوله** وقيل هى اسماء السور) عطف على ماتضمنه قوله ثم ان مسمياتها لما كانت عنصر الكلام الى آخره فانه فى قوة ان يقال هذه الفواتح اسماء حروف جئ بها ايقاظا وتنبيها على ان المتلو عليهم لوكان من عند غير الله لما عجزوا عن الاتيان بما يدانيه لكونه كلاما منظوما مما ينظمون منه كلامهم

والمعنى ان هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف او المؤلف منها كذا

وقيل هى اسماء السور وعليه اطباق الاكثر سميت بها اشعارا بانها كلمات معروفة التركيب فلو لم تكن وحيا من الله تعالى لم تتساقط مقدرتهم

وقيل هي اسماء للسور المفتتحة بها سميت بها اشعارا بانها كلمات عربية معروفة التركيب اى معلومة تركيبها من مواد كلماتهم التى نظموها منها ووجه الاشعار ان تسمية الكل باسم اجزائه تشعر كونه مركبا منها وذلك لان الاصل فى الاعلام المنقولة رعاية المناسبة بين المعانى الاصلية والعلمية عند التسمية بها ولما كانت هذه السور مركبة من مسميات تلك الاسامى وصلتيها سبق الى الذهن ان تسميتها بتلك الاسامى انما هى لمناسبة بين معانيها الاصلية التى هى المسميات و بين معناها العلمى الذى هو السورة المركبة من مسميات الاسماء المذكورة فيكون تسمية السور بها مشعرة بكونها مركبة من مسمياتها فلو لم تكن من عند الله لما عجزوا عن اتيان مثله فيكون فى تسميتها بها ايماء الى الاعجاز والتحدى على سبيل الايقاظ فالدلالة على وجه الاعجاز معتبرة فى هذا الوجه كما انها معتبرة فى الوجه الاول لكنهما معتبرة فى الوجه الاول مقصودا بالذات قصدا اوليا وفى هذا الوجه ليس اعتبارها الا لترجيح التسمية بهذه الالفاظ دون غيرها مع استواء الكل فيما يقصد بالاعلام من الدلالة على المسمى والمقدرة بالحركات الثلاث فى الدال بمعنى القدرة كذا فى الصحاح (**قوله** دون المعارضة) اى عندها (**قوله** واستدل عليه) اى على كون الالفاظ التى افتتحت السور بها اسماء للسور (**قوله** مفهمة) على صيغة المفعول من باب الافعال اى معلومة المراد منها بحسب العلم بالوضع فكان الواضع افهمنا المعنى المراد منها وفى هذا التعبير تنبيه على ان لادخل للرأى فى معرفتها بل يجب استفادتها من الغير واعلم ان للناس فى قوله تعالى الم وسائر الفواتح قولان احدهما انه سر مستور ومعنى محجوب استأثر الله تعالى بعلمه روى عن ابى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه انه قال فى كل كتاب سر وسر الله تعالى فى القرآن هذه الحروف التى فى اوائل السور * وروى مثله عن سائر الصحابة ايضا والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وانكر المتكلمون هذا القول وقالوا لايجوز ان يرد فى كتاب الله تعالى مالايكون مفهوما للخلق محتجين بقوله تعالى افلايتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها امرهم بالتدبر فى القرآن ولوكان غير مفهوم المراد منه كيف يأمرهم بالتدبر فيه و بقوله تعالى قدجاءكم من الله نور وكتاب مبين ومالم يكن مفهوما كيف يكون نورا ومبينا ونحو ذلك كثير فى القرآن و بقوله عليه السلام انى تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتى وكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم وبالوجوه المعقولة ايضا منها انه لوورد فيه شئ لاسبيل الى العلم به لكانت المخاطبة به نحو مخاطبة العربى باللغة الزنجية ولما لم يجز ذلك فكذا هذا ومنها ان المقصود من الكلام الافهام فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها وانه لايليق بالحكيم ومنها انه قد وقع التحدى بالقرآن و مالايكون معلوما لايجوز وقوع التحدى به هذا خلاصة كلام المتكلمين فى هذا المقام واحتج مخالفوهم بالآية والخبر

دون معارضتها واستدل عليه بانها لولم تكن مفهمة كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل والتكلم بالزنجى مع العربى ولم يكن القرآن باسره بيانا وهدى ولما امكن التحدى به وان كانت مفهمة فاما ان يراد بها السور التى هى مستهلها على انها القابها اوغير ذلك والثانى باطل لانه اما ان يكون المراد ماوضعت له فى لغة العرب

والمعقول اما الآية فهو ان المتشابه من القرآن وانه غير معلوم لنا لقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله ويجب الوقف ههنا لان الراسخين في العلم لو كانوا يعلمون تأويله لما كان طلب ذلك التأويل ذما لكن قد جعله الله تعالى ذما حيث قال فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله واما الخبر فهو ان القول بان هذه الفواتح غير معلومة مروى عن اكابر الصحابة فوجب ان يكون حقا لقوله عليه الصلاة والسلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما المعقول فهو ان الافعال التي كلفنا بها قسمان احدهما مانعرف وجه الحكمة فيه بعقولنا في الجملة كالصلاة والزكاة والصوم فان الصلاة تضرع محض وتواضع للخالق عزوجل والزكاة سعي في دفع حاجة الفقير والصوم سعي في كسر الشهوة وثانيهما مالانعرف وجه الحكمة فيه كافعال الحج فانا لانعرف بعقولنا وجه الحكمة في رمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة والرمل والاضطباع ثم ان المحققين اتفقوا على انه كما يحسن من الله تعالى ان يأمر عباده بالقسم الاول فكذا يحسن منه الامر بالقسم الثاني بل هو ادل على ظهور انقياد المأمور وعبوديته لان الطاعة في القسم الاول لاتدل على كمال الانقياد لاحتمال ان المأمور انما اتى به لما عرف بعقله من وجه المصلحة فيه بخلاف الطاعة في القسم الثاني فانه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم والاتباع لانه لما لم يعرف فيه وجه المصلحة البتة لم يكن اتيانه به الا لمحض الانقياد والتسليم واذا كان الامر كذلك في الافعال فلم لايجوز ان يكون الامر كذلك في الاقوال ايضا وهو ان يأمر الله تعالى تارة بان نتكلم بما نقف على معناه وتارة بما لانقف على معناه ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المأمور للآمر هذا ملخص كلام الفريقين في هذا المقام واصحاب القول الثاني وهم الذين ذهبوا الى ان المراد من هذه الفواتح معلوم لنا اختلفوا فيه وذكروا وجوها الاول انها اسماء للسور وهو قول اكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه والثاني انها اسماء القرآن وهو قول الكلبي والسدي وقتادة والثالث انها اسماء الله تعالى كما روى عن علي رضي الله تعالى عنه انه كان يقول يا كهيعص ياحم عسق والرابع انها ابعاض اسماء الله تعالى قال سعيد بن جبير قوله الر وحم ون مجموعها هو اسم الرحمن ولكنا لانقدر على كيفية تركيبها في البواقي والخامس ان كل واحد منها رمز الى اسم من اسماء الله تعالى وصفة من صفاته كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال في الم ان الالف اشارة الى انه تعالى احد اول آخر ازلي ابدي واللام اشارة الى انه لطيف والميم اشارة الى انه ملك مجيد منان وقال في كهيعص انه ثناء من الله تعالى على نفسه فالكاف تدل على كونه كافيا والهاء على كونه هاديا والعين على كونه عالما والصاد على كونه صادقا والسادس ان بعضها يدل على اسماء الذات وبعضها على اسماء الصفات كما قال ابن عباس

رضى الله تعالى عنهما فى الم انا الله اعلم وفى المص انا الله افصل وفى الر انا الله ارى
والسابع ان كل واحد منها يدل على صفات الافعال فالالف يدل على آلائه واللام
على لطفه والميم على مجده والثامن ان بعضها يدل على اسماء الله تعالى و بعضها
يدل على اسماء غير الله تعالى كما قال الضحاك الالف من الله واللام من جبريل والميم
من محمد صلى الله عليه وسلم وعلى سائر الانبياء والمرسلين والملائكة المقربين كانه قيل
انزل الله الكتاب على لسان جبريل الى محمد عليهما الصلاة والسلام والتاسع ماقاله
المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين ان الله تعالى انما ذكرها احتجاجا على الكفار
وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما تحداهم بمثل القرآن او بعشر سور او
بسورة واحدة فعجزوا عنه نزلت هذه الاحرف تنبيها على ان القرآن ليس منتظما الا
من هذه الحروف وانتم قادرون عليها وعارفون نظم الكلام منها لاجل قوة فصاحتكم
فكان يجب ان تقدروا على اتيان مثل هذا القرآن المؤلف منها فلما عجزتم عنه دل ذلك
على انه من عند الله تعالى لامن عند البشر والعاشر ان الكفار لما قالوا لاتسمعوا لهذا
القرآن والغوا فيه وتواصوا بالاعراض عنه اراد الله تعالى لما احب من صلاحهم
ونفعهم ان يورد عليهم مالايعرفونه ليكون ذلك سببا لسكوتهم واستماعهم لما يرد
عليهم من القرآن فانزل الله تعالى عليهم هذه الاحرف فكانوا اذا سمعوها قالوا
كالمتعجبين اسمعوا الى ما يجيء به محمد عليه الصلاة والسلام فاذا اصغوا هجم عليهم
القرآن فكان ذلك سببا لاستماعهم القرآن وطريقا الى انتفاعهم به فهى فى المعنى
كالتنبيه لما يأتى بعده من الكلام كقولك ألا وأما وذلك لان الانسان مجبول على الحرص
لما منع عنه والميل الى ما منع منه فكان تصدير السورة بهذه الالفاظ سببا لاصغائهم الى
القرآن وتدبرهم فى مقاطعه ومطالعه رجاء انه ربما جاء كلام يفسر ذلك المبهم و
يوضح ذلك المشكل فصار ذلك وسيلة الى استماعهم القرآن وانتفاعهم به والحادى
عشر ان كل حرف منها اشارة الى مدة اقوام وآجال آخرين قال ابن عباس رضى الله
عنهما مر ابو ياسر بن احطب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو سورة البقرة
الم ذلك الكتاب ثم جاء اخوه حيى بن احطب وكعب بن الاشرف فسألوه عن الم
وقالوا ننشدك الله الذى لا اله الا هو احق انها اتتك من السماء فقال عليه الصلاة و
السلام نعم كذلك نزلت فقال حيى ان كنت صادقا انى لاعلم اجل هذه الامة من
السنين ثم قال كيف ندخل فى دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على ان
منتهى اجل مدته احدى وسبعون سنة فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حيى
هل غير هذا فقال نعم المص فقال حيى هذا اكثر من الاول هذا مائة واحدى وستون فهل
غير هذا فقال نعم الر فقال حيى هذا اكثر من الاولى والثانية فنحن نشهد ان كنت صادقا

ملكت امتك الا احدى وثلاثين سنة فهل غير هذا فقال نعم المر قال فنحن نشهد انا من الذين لا يؤمنون ولاندرى باى اقوالك نأخذ فقال ابو ياسر اما فاشهد ان انبياء نا قد اخبرونا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انها كم يكون فان كان محمد صادقا فيما يقول انى لاراه يجتمع له هذا كله فقام اليهود فقالوا اشتبه علينا امرك فلاندرى أبالقليل نأخذ أم بالكثير فذلك قوله تعالى هو الذى انزل عليك الكتاب منه الآية والثانى عشر انه روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انها اقسام وقال الاخفش ان الله تعالى اقسم بالحروف المعجمة اظهار الشرفها وفضلها من حيث انها مبادى كتبه المنزلة بالالسنة المختلفة ومبانى اسمائه الحسنى وصفاته العلى واصول كلام الامم بها يتعارفون ويذكرون الله تعالى ويوحدونه ثم انه تعالى اقتصر على ذكر بعضها والمراد هو الكل كما تقول قرأت الحمد لله وقل هو الله احد وتريد السورتين بتمامهما فكأنه تعالى قال اقسم بهذه الحروف التسعة والعشرى ان هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت فى اللوح المحفوظ والثالث عشر ان التكلم بانفس هذه الحروف وذواتها وان كان معتادا لكل احد من الاميين واهل الكتابة والقراءة الا ان كونها مسماة بهذه الاسماء لايعرفه الا من اشتغل بالتعلم والاستفادة فلما اخبر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك اخبارا عن الغيب فلهذا السبب افتتح الله تعالى السورة بذكرها ليكون اول مايسمع من هذه السورة معجزة على صدقه والرابع عشر ان هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستيناف كلام آخر قال احمد بن يحيى بن ثعلب ان العرب اذا استأنف كلاما كان من شأنهم ان يأتوا بشئ غير الكلام الذى يريدون استينافه فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام الاول واستيناف الكلام الجديد وذكر الامام وجوها اخر غير مانقلناه عنه ثم قال والمختار عند اكثر المحققين من هذه الاقوال انها اسماء السور والدليل عليه ان هذه الالفاظ لايجوز ان لاتكون مفهمة لانه لوجاز ذلك لجاز التكلم مع العربى بلغة الزنج وباللفظ المهمل وليس كذلك ولانه تعالى وصف القرآن اجمع بانه هدى وبيان وكون شئ من آياته غير مفهمة ينافى كون القرآن باسره هدى ولانه قد وقع التحدى بالقرآن وما لايكون معلوما لايجوز ان يتحدى به فتعين كونها مفهمة فلا يخلو اما ان يكون المراد بها السور التى هى مستهلها اى اول مايسمع من تلك السور من قولهم استهل الصبى اذا صاح عند الولادة شبهت السورة بالصبى الصائح ووجه ارادة السور من هذه الفواتح كونها القابا للسور واما ان لايكون المراد بها ذلك والثانى باطل لانه قد وجب كونها مفهمة فلا يخلو اما ان يكون المراد بها ما وضعت هى له فى لغة العرب اوغيره والثانى باطل لان القرآن عربى بالنص فلايجوز ان يراد شئ من كلماته غير ماهى موضوعة له

فظاهر انه ليس كذلك او غيره وهو باطل لان القرآن نزل على لغتهم لقوله تعالى بلسان عربي مبين فلا يحمل على ما ليس في لغتهم لا يقال لم لا يجوز ان تكون مزيدة للتنبيه والدلالة على انقطاع كلام واستئناف آخر كما قاله قطرب اواشارة الى كلمات هي منها اقتصرت عليها اقتصار الشاعر في قوله قلت لها قفي فقالت قاف * كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال الالف آلاء الله تعالى واللام لطفه و الميم ملكه وعنه ان الر وحم ون مجموعها الرحمن وعنه ان الم معناه انا الله تعالى اعلم ونحو ذلك في سائر الفواتح وعنه ان الالف من الله تعالى واللام من جبريل والميم من محمد اى القرآن منزل من الله بلسان جبريل على محمد عليهما الصلاة والسلام او الى مدد اقوام وآجال بحساب الجمل كما قاله ابو العالية متمسكا بما روى انه عليه الصلاة والسلام لما اتاه اليهود تلا عليهم الم البقرة فحسبوه وقالوا كيف ندخل في دين مدته احدى وسبعون سنة فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا فهل غيره فقال المص والر والمر فقالوا خلطت علينا فلا ندري بايها نأخذ فان تلاوته اياها بهذا الترتيب عليهم وتقريرهم على استنباطهم دليل على ذلك

في لغة العرب والا لم يكن عربيا وكذا الاول لان الظاهر انه ليس المراد بالفواتح ما وضعت هي له في لغة العرب وهو الحروف البسيطة التي هي مسميات الفواتح فلما بطل كل واحد من الاحتمالين المتفرعين على ان لا تكون الفواتح القابا للسور تعين كونها القابا لها (**قوله** فظاهر انه ليس كذلك) لا يخلو عن خفاء اذ لا بعد في ان تكون مفهمة ويكون المراد بها ما وضعت هي له في لغة العرب وهي الحروف البسيطة التي هي مسمياتها لكن لا من حيث انها هي المقصودة بالذات بل من حيث انها تومي وترمز الى المعنى الذي هو المقصود بالذات وهو التنبيه على وجه الاعجاز والاشارة الى ان الكلام المتحدى به منظوم مما ينظمون منه كلامهم فلو كان كلام البشر لما عجزوا عن اتيان ما يدانيه اوتصدير السورة بما هو معجزة له عليه الصلاة والسلام من حيث انه اخبر عن اسامي الحروف وهو غيب بالنسبة الى الامي ففيها تبكيت لهم والزام الحجة عليهم ولا يبعد ان يكون قول المصنف وقيل هي اسماء السور اشارة الى ضعف هذا القول بناء على ان الظاهر ان يكون المراد بالفواتح المذكورة ما وضعت هي له في لغة العرب وهو مسميات الاسماء المذكورة كائنة في تأويل المؤلف منها فيكون المعنى كما ذكره هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه المسميات والمؤلف منها هو المتحدى به ففي افتتاح السورة بهذه الاسامي ايقاظ للسامع مع التنبيه على الاعجاز والتحدى فلا حاجة الى جعلها اسما للسورة وكذا قوله واستدل عليه اشارة الى ضعف دليله ومن وجوه ضعفه انه ابطل فيه ان يكون المراد منها غير ما وضعت هي له في لغة العرب وهو في الحقيقة ابطال لمدعاه الذي هو كونها اسماء للسور لان السور ليست مما وضعت هي له في لغة العرب ايضا (**قوله** لا يقال لم لا يجوز ان يكون الفواتح المذكورة مزيدة الى آخره) المقصود من هذا الكلام ايراد اقوال المفسرين في تاويل الاسامي المفتتح بها ثم بيان انها غير مرضية عنده بقوله لانا نقول (**قوله** او اشارة) عطف على قوله مزيدة (**قوله** اقتصرت) الظاهر ان لفظة التاء زائدة وقعت سهوا من الناسخ لان اقتصر مبني للمفعول وعليها قائم مقام الفاعل او بمعنى وقع الاقتصار عليها اقتصار الشاعر في قوله قلت لها قفي فقالت قاف * اى وقفت اواقف وبعده لا تحسبي انا نسينا الايجاف * وهو من مقول قوله قلت والايجاف اسراع المركب (**قوله** ونحو ذلك في سائر الفواتح) كما قيل في معنى الر انا الله ارى وفي معنى المر انا الله اعلم وارى (**قوله** اوالى مدد اقوام) عطف على قوله الى كلمات هي منها وان تلاوته عليه الصلاة والسلام تلك الفواتح بهذا الترتيب وهو ذكر الاكثر بعد الاقل في معرض الجواب عن قولهم فهل غيره وكذا تقريره عليه الصلاة والسلام اياهم على استنباطهم ذلك وعدم انكاره عليهم في ذلك يدل على تسليم ان المراد منها الاشارة الى المدة وان

وهذه الدلالة وان لم تكن عربية لكنها لاشتهارها فيما بين الناس حتى العرب لحقتها بالمعربات كالمشكاة والسجيل والقسطاس اودالة على الحروف المبسوطة مقسما بها لشرفها من حيث انها بسائط اسماء الله تعالى ومادة خطابه هذا وان القول بانها اسماء السور يخرجها الى ماليس في لغة العرب لان التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا مستكره عندهم وتؤدى الى اتحاد الاسم والمسمى ويستدعى تأخر الجزء عن الكل من حيث ان الاسم يتأخر عن المسمى بالرتبة لانا نقول هذه الالفاظ لم تعهد مزيدة للتنبيه والدلالة على الانقطاع والاستئناف يلزمها وغيرها من حيث انها فواتح السور ولا يقتضى ذلك ان لا يكون لها معنى في حيزها

اخطأوا فى تعيين ان تلك المدة مدة تقرر الشريعة وملة الاسلام (**قوله** وهذه الدلالة وان لم تكن عربية الى اخره) حيث لم تكن الالفاظ المذكورة موضوعة فى لغة العرب للدلالة على المدد وهو جواب عما يقال قد تحقق ان القرآن نزل على لغة العرب بلسان عربى مبين فيجب ان تكون دلالته على المراد بحسب الوضع العربى ودلالة الفواتح على المدد ليست بحسب الوضع العربى فلا يجوز ان تكون الفواتح اشارة الى المدد والآجال لاستلزامه ان لا يكون القرآن عربيا وهو باطل وتقرير الجواب ان تلك الفواتح وان لم تكن موضوعة فى لغة العرب للدلالة على المدد الا ان تلك الدلالة مشهورة بين العرب فصارت الفواتح بذلك كأنها موضوعة فى لغتهم لتلك الدلالة فصارت من حيث دلالتها على المدد والآجال ملحقة بالعربى كما ان المشكاة مع كونها حبشية موضوعة فى لسان الحبشة لكوة يكون فيها المصباح وان السجيل والقسطاس مع انهما فارسيان وان السجيل موضوع فى لغة الفارس للطين المتحجر وان القسطاس موضوع للميزان الا ان تلك الالفاظ لاشتهارها عند العرب فى المعانى المذكورة التحقت بلغة العرب وصارت كأنها موضوعة لها بوضع العرب فلذلك لم يكن اشتمال القرآن عليها منافيا لكونه عربيا والمنوى فى قوله لحقتها للدلالة والبارز للفواتح واسناد الالحاق الى الدلالة مجازى من قبيل اسناد الحكم الى سببه فان تلك الفواتح انما التحقت بالمعربات بسبب هذه الدلالة (**قوله** اودالة) عطف على قوله مزيدة اى ولا يقال ايضا لم لا يجوز ان تكون تلك الفواتح دالة على مسمياتها حال كون تلك المسميات التى هى الحروف المفردة مقسما بها كما نقله الامام عن الاخفش (**قوله** هذا) اى خذ هذا الذى ذكرت من انه لا يقال لم لا يجوز ان تكون هذه الفواتح محمولة على ما ذكر من الاحتمالات ولا يقال ايضا ان القول بان الفواتح المذكورة اسماء السورة يخرجها الى ماليس فى لغة العرب بناء على ان التسمية بثلاثة اسماء نحو المر وباربعة نحو المر و بخمسة نحو حمعسق مستكره عندهم فانهم لا يسمون باكثر من اسمين فالقول بانها اسماء السور خروج عن قانون كلام العرب مع ان تسمية السور بالفواتح تؤدى الى اتحاد الاسم والمسمى لان الاسم حينئذ يكون جزأ من المسمى والجزء لا يغاير الكل لان العشرة مثلا اسم لجميع الآحاد ومتناول لكل فرد منها مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد وكون الاسم نفس المسمى فاسد سواء اريد به اسم ام اومدلوله كزيد مثلا ويستلزم ايضا كون الجزء مؤخرا عن الكل بالرتبة من حيث ان الاسم متأخر عن المسمى بالرتبة مع ان الجزء متقدم على الكل بالرتبة فلو جعلنا الفواتح اسماء للسور لزم تأخرها عنها وتقدمها عليها معا وهو محال (**قوله** لانا نقول هذه الالفاظ لم تعهد مزيدة الخ) جواب عن قول قطرب انها مزيدة لا معنى لها فى حيزها وانما

ولم تستعمل للاختصار من كلمات معينة في لغتهم واما الشعر فشاذ واما قول ابن عباس فتنبيه على ان هذه الحروف منبع الاسماء ومبادي الخطاب وتمثيل بامثلة حسنة الا ترى انه عد كل حرف من كلمات متباينة لا تفسير وتخصص بهذه المعاني دون غيرها اذ لا مخصص لفظا ومعنى ولا لحساب الجمل فتلحق بالمعربات والحديث لا دليل فيه لجواز انه عليه السلام تبسم تعجبا من جهلهم

جيء بها لامرين الدلالة على الانقطاع والدلالة على الاستئناف وتقرير الجواب ان ماذكرت انما يصح لو عهد في كلام العرب كونها لمجرد الدلالة على الانقطاع من غير ان يكون لها معان في حيزها ولم يعهد ذلك وان الاستئناف لا يختص بهذه الفواتح التي هي اسماء الحروف بل يلزمها وغيرها مما يفتتح به السورة نحو الحمد لله وتبارك الذي بيده الملك وغيرهما وكونها للاستئناف لا يقتضي ان لا يكون لها معنى في حيزها حتى يستلزم ذلك لان يحكم عليها بكونها مزيدة لا معنى لها الا يرى ان ما يسمى فصل الخطاب من نحو هذا واما بعد انما يقال عند تمام الكلام والشروع في آخر فلا جرم يدل على انقطاع كلام واستئناف آخر مع انه له معنى في نفسه ولا يحكم عليه بالزيادة (**قوله** ولم يستعمل للاختصار الخ) جواب عن قول من قال انها اشارة الى كلمات مأخوذة هي منها وتقريره ان كون تلك الاسماء اشارة الى الكلمات التي هي مأخوذة منها انما يصح اذا استعملت تلك الاسماء في كلام العرب للاختصار منها وهو ممنوع فلما اثبت القائل استعمالها الاختصار بالصور المذكورة دفعه بقوله واما الشعر فشاذ لا يقاس عليه واما قول ابن عباس رضي الله عنهما فليس تفسيرا وتخصيصا للاسماء المذكورة بهذه المعاني لكونها مأخوذة ومختصرة منها بل هو تنبيه على ان الحروف التي دل عليها بهذه الاسماء منبع اسماء الله تعالى مطلقا ومبادي ما يخاطب به من الكلام أي كلام كان وتخصيص ما ذكر بالذكر من جملة ما تركب من تلك الحروف من قبيل التمثيل بامثلة حسنة لا لكونه بخصوصه مرادا من تلك الاسماء لكونها مختصرة منه ألا ترى انه رضي الله عنه عد كل حرف من كلمات متباينة حيث عد الالف تارة من الآلاء وتارة من الله وتارة من انا وتارة من الرحمن وعد اللام تارة من لطف الله وتارة من اعلم وتارة من جبريل وجعل الميم تارة مقصودا من ملك الله وتارة من الرحمن وتارة من اعلم وتارة من محمد ولا يصح استعمال لفظ واحد باطلاق واحد في معان متعددة (**قوله** ولا لحساب الجمل) عطف على قوله للاختصار وابطال لقوله اوالى مدد اقوام وآجال بحساب الجمل وتقريره ان الاشارة الى المدد والآجال انما تصح اذا استعملت هذه الاسماء في كلام العرب لحساب الجمل حتى يلحق تلك الاسماء بالمعربات بسبب استعمال العرب اياها في حساب الجمل والحاصل انه لا يكفي في كون اللفظ معربا ولا في لحوقه بالمعربات اشتهار دلالته على معنى فيما بين العرب بل لابد مع ذلك من استعمالهم اياه في ذلك المعنى ولم يوجد فخرج الجواب عن قوله وهذه الدلالة وان لم تكن عربية الخ ولما ابطل احتمال ان تكون الفواتح للاشارة الى المدد اشار الى ان ما تمسك به ابو العالية في اثبات هذا الاحتمال لا يدل على مدعاه فقال والحديث لا دليل فيه الخ وفيه بحث لانه لم يستدل بتبسمه عليه الصلاة والسلام بل بما بعد التبسم من تلاوته عليه السلام اياها عليهم بالترتيب المخصوص

وبجعلها مقسما بها وان كان غير ممتنع لكنه يحوج الى اضمار اشياء لادليل عليها والتسمية بثلاثة اسماء انما تمتنع اذا ركبت وجعلت اسما واحدا على طريقة بعلبك فاما اذا نثرت نثر اسماء العدد فلا وناهيك بتسوية سيبويه بين التسمية بالجملة والبيت من الشعر وطائفة من اسماء حروف المعجمة والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزءها فلا اتحاد وهو مقدم من حيث ذاته ومؤخر باعتبار كونه اسما فلا دور لاختلاف الجهتين

وتقريرهم على استنباطهم كما صرح به هناك بقوله فان تلاوته عليه الصلاة والسلام اياها الخ وكما جاز كون تبسمه عليه الصلاة والسلام لما ذكر جاز ايضا ان يكون تعجبا من اطلاعهم على المراد وقد ترجح هذا الاحتمال بان قارنه التلاوة والتقرير فالتعرض بتبسمه عليه الصلاة والسلام لايجدى طائلا (**قوله** وجعلها مقسما بها الخ) جواب عن قوله اودلالة على الحروف المبسوطة مقسما بها (**قوله** لكنه يحوج الى اضمار اشياء) كفعل القسم وحرفه وجوابه (**قوله** والتسمية بثلاثة اسماء انما تمتنع الخ) جواب عن قوله ان القول بانها اسماء السور يخرجها الى ماليس في لغة العرب والظاهر انه اراد بامتناعها امتناع فصاحتها وخلوها عن الاستكراه والا فالمناسب لقوله السابق ان التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا مستكره عندهم ان يقول انما تستكره وتقرير الجواب ان تسمية الشئ باسماء متعددة تكون على وجهين الاول ان يجعل الاسماء اسما واحدا حتى يعرب آخره كبعلبك والثانى ان تترك تلك الاسماء على حالة التعداد ولا تجعل اسما واحدا واستكراه التسمية باكثر من اسمين انما هو في التسمية على الوجه الاول فانها لا تكون الامن اسمين وليس في كلامهم ان يجعل مافوق الاسمين اسما واحدا و يسمى به ولا استكراه في التسمية باسماء كثيرة مسرودة على نمط التعداد من حيث انها لم تجعل اسما واحدا (**قوله** وناهيك) بمعنى حسبك وكافيك وهو اسم فاعل من النهى كان تلك التسوية تنهاك عن طلب دليل سواها يقال زيد ناهيك من رجل اى هو ينهاك عن غيره بجده وغنائه (**قوله** والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد) جواب عن قوله ان تسمية الشئ بجزئه تؤدى الى اتحاد الاسم والمسمى بناء على ان الجزء لايغاير الكل فيكون نفسه والجواب ان الاتحاد انما يلزم اذا كان الجزء نفس الكل وليس كذلك بل هو غير الكل فان قلت كيف يكون الجزء غير الكل والكل عبارة عن جميع الاجزاء والمغاير للشئ لابد ان يغاير كل واحد من اجزائه فلو كان الجزء مغايرا للكل لزم كونه مغايرا لنفسه قلنا لانسلم ان مغايرة الشئ للشئ يستلزم مغايرته لكل واحد من اجزائه بل يستلزم كونه مغاير المجموع الاجزاء ولاشك ان جميع الاجزاء مغاير لكل جزء (**قوله** وهو مقدم من حيث ذاته الخ) جواب عن قوله ان كون جزء الشئ اسماله يستلزم الدور المضمر من حيث ان الجزء مقدم على الكل والكل مقدم على اسمه فلو كان الجزء اسماله لكان مقدما على نفسه بمراتب وهو محال ودفعه باختلاف الجهة فان تقدم الجزء على الكل انما هو بحسب ذاته وتأخره عنه بحسب وصف كونه اسماله فلا دور وفى الحواشى الشريفية ان ذات الجزء مقدم على ذات الكل في الوجود العينى والعلمى واما ذات الاسم فلا يجب تأخره عن ذات المسمى في شئ منهما بل قد يكون جزأ للمسمى كما فى الفواتح فيجب تقدمه عليه ذاتا وقد يكون المسمى جزأ منه كما في اسامى الحروف فيجب تأخره ذاتا وقد يكون لاهذا ولاذاك فلا يوصف بالتقدم والتأخر بالقياس

الى مسماه ثم وصف الاسمية متأخر عن ذات المسمى مطلقا (قوله والوجه الاول) وهو ما تقدم على قوله وقيل هي اسماء السور وهو فى الحقيقة وجهان لجعل الاسامى المذكورة فى اوائل السور فواتح لها الوجه الاول ان السور افتتحت بهذه الفواتح ايقاظا للمتحدى بالقرآن وتنبيها له على ان القرآن معجز فى نفسه مع قطع النظر عن حال مبلغه من حيث انه مؤلف مما ينظمون منه كلامهم مع انهم عجزوا عن معارضته واتيان ما يدانيه والوجه الثانى يدل على انه معجز من حيث صدوره من امى لم يخالط الكتاب ولم يتعلم اسامى الحروف من معلمى البشر فان النطق باسامى الحروف مختص بمن خط ودرس فافتتحت السور بها ليكون اول ما يقرع الاسماع معجزا بنوع من الاعجاز الا ان المصنف جعلهما وجها واحدا حيث قال والوجه الاول لاشتراكهما فى الدلالة على ان المقصود من هذه الفواتح التنبيه على اعجاز المتلو عليهم مع قطع النظر عن كونه معجزا فى نفسه او بالنسبة الى جريانه على لسان من نطق به من الامى واعلم ان صاحب الكشاف ذكر فى وجه وقوع الاسماء المذكورة فواتح السور وجوها ثلاثة اولها كونها اسماء للسور وثانيها الايقاظ وقرع العصا وثالثها تقدم دلايل الاعجاز والمصنف ذكر الاخيرين اولا واخر الوجه الاول عنهما واورد بقوله وقيل ثم اورد بقوله لايقال وجوها اربعة مزيفة ثم اورد وجوها اربعة اخرى بصيغة قيل فبلغت الوجوه المذكورة احد عشر وجها فقال اولا ايقاظا لمن تحدى بالقرآن عن سنة الغفلة عن حاله وقال ثانيا وليكون اول ما يقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز وساق الكلام الى ان قال والوجه الاول اقرب الى التحقيق واراد بالوجه الاول ما تقدم على قوله وقيل هى اسماء السور فيعم كل واحد من الوجهين السابقين عليه ثم انه اورد على الوجه الثالث وهو كونها اسماء للسور ثلاث ايرادات حيث قال وان القول بانها اسماء السور يخرجها الى ما ليس فى لغة العرب الى قوله لانا نقول ثم اجاب عن تلك الايرادات بقوله والتسمية بثلاثة اسماء انما تمتنع الخ ثم ذكر ان ما ورد على الوجه الثالث من الايرادات وان كان مدفوعا بما ذكر الا ان ذلك الوجه ضعيف فى نفسه كما اشرنا اليه بقولنا وقيل ان الوجه الاول اقرب الى التحقيق بالنسبة الى الوجه الذى ذكرناه بقولنا وقيل وذلك لان الالفاظ المذكورة حينئذ يكون باقيا على اصل وضعها بخلاف ما لو جعلت اسماء السور وانه اوفق للطائف التنزيل وهى الاشارات الخفية والاختصارات اللطيفة والاساليب العجيبة فان الوجه الاول لما فيه من الدقة واللطافة اوفق للطائف التنزيل واسلم من لزوم النقل ووقوع الاشتراك فان كونها اسماء السور يستلزم ارتكاب خلاف الاصل بلا ضرورة وهو كون هذه الالفاظ منقولة عن كونها اسماء الحروف الى كونها اسماء السور ويستلزم ايضا ان تشترك سور متعددة فى اسم واحد فانه قد افتتحت سور كثيرة بقوله

والوجه الاول اقرب الى التحقيق واوفق للطائف التنزيل واسلم من لزوم النقل ووقوع الاشتراك فى الاعلام من واضع واحد فانه يعود بالنقض على ما هو مقصود بالعلمية

تعالى الم و بقوله حم وطس والر فلو جعلت هذه الفواتح اسماء للسور المفتتحة بها لزم اشتراك تلك السور في اسم واحد والاشتراك مطلقا خلاف الاصل لان الالفاظ دوال المعانى ومعيناتها والاشتراك ينافى ذلك ولاسيما الاشتراك فى الاعلام وخصوصا من واضع واحد فان اختلاف الواضع عذر فى ذلك والمقصود من وضع الاعلام احضار الشخص بجميع مشخصاته وتمييزه عما عداه والاشتراك فيها ينقض هذا المقصود والعدول عن الاصل من غير ضرورة غير مقبول عند اهل اللسان فان قيل نقل الاسماء المذكورة الى كونها اعلاما للسور وان كان خلاف الاصل الا انه اكثر فائدة بالنسبة الى ابقائها على معناها وهو كونها اسماء الحروف لانه يستفاد الايقاظ والتنبيه ايضا على تقدير نقلها الى العلمية وايضا فى اختيار كونها منقولة الى العلمية موافقة الجمهور اجيب عن الاول بان هذه الفواتح على تقدير كونها اعلاما للسور يكون المقصود بالذات منها تعيين السور واحضارها بخصوصها فيكون الايقاظ مقصودا تبعا من حيث انه مرجح للتسمية بها دون غيرها وعن الثانى بان المتبع هو الدليل لا كثرة القائلين ولاسيما انهم لم يريدوا انها اسماء للسور حقيقة بل مرادهم انها اسماء لها على سبيل الشبه والمجاز من حيث انها يستفاد منها مايستفاد من الاسم كما اذا قيل قل هو الله احد يعدل ثلث القرآن فان جملة قل هو الله احد ليست اسما للسورة التى هى اولها الا انها ذكرت على صورة كونها اسما لها لتأديتها فائدة الاسم فجعل الفواتح اسما للسور انما هو من هذا القبيل لا على سبيل الحقيقة حتى يقصد موافقتهم فى ذلك (**قوله** وقيل انها اسماء القرآن) يعنى بالقرآن المجموع المشخص اذ لا وجه لان يراد به القدر المشترك المتناول لكل ما يطلق عليه اسم القرآن لان هذه الفواتح مما يطلق عليه اسم القرآن فيلزم اتحاد الاسم والمسمى وهو محال ولا لان يراد به بعض معين لانه يستلزم التخصيص بلا مخصص ولا يرد ان يقال كون الفواتح اسما لمجموع القرآن يستلزم كونها الفاظا مترادفة موضوعة للمجموع المشخص والترادف خلاف الاصل ايضا و ذلك لان كثرة الاسم وترادفه على مسمى واحد لدلالتها على شرف المسمى وتعظيمه يكون عذرا للمصير اليه (**قوله** ولذلك اخبر عنها بالكتاب والقرآن لما كان المقصود الاستشهاد على كون الفواتح اسماء للقرآن بما وقع فى كلام الله تعالى من الاخبار عن الفواتح بالقرآن فى نحو قوله تعالى الر كتاب احكمت آياته والر كتاب انزلناه اليك والمص كتاب انزل اليك ولم يكن الاخبار عن الفواتح فى السور المذكورة بانها قرآن بل بانها كتاب فلم تكن السور المذكورة بالفاظها الصريحة شاهدا مثبتا للمدعى عطف المصنف قوله والقرآن على الكتاب على طريق التفسير والبيان لما هو المراد بالكتاب ليظهر وجه الاستشهاد بها وقوله تعالى الر تلك آيات الكتاب المبين انا انزلناه قرآنا عربيا وقوله تعالى الر تلك

وقيل انها اسماء القرآن ولذلك اخبر عنها بالكتاب والقرآن وقيل انها اسماء الله تعالى ويدل عليه ان عليا كرم الله وجهه كان يقول يا كهيعص ياحمعسق

آيات الكتاب وقرآن مبين وقوله طس تلك آيات القرآن وقوله حم تنزيل من الرحمن الرحيم كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا وان كان في معنى الاخبار عنهما بالقرآن الا انها لم يخبر فيها عن الفواتح بالقرآن صريحا (قوله ولعله اراد يا متزلهما) لم يرض بكون الفاتحتين المذكورتين من اسماء الله تعالى بل اولهما بتقدير المصاف بناء على انه علم بالاستقراء ان اسماء الله تعالى لايخلو من ان تدل على تعظيم او تنزيه اوعلى ما يرجع اليهما والفواتح ليست كذلك فلذلك اول قوله تعالى بحمله على مايدل على التعظيم ولاسيما ان اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد من الشارع اذن صريح باطلاق هذه الفواتح عليه تعالى (قوله وقيل انها سر استأثر الله تعالى بعلمه) اى تفرد بعلم ذلك واستبدبه من قولهم استأثر فلان بالشئ اى استبدبه والاسم الاثرة بالتحريك (قوله وقد روى عن الخلفاء الاربعة وغيرهم من الصحابة رضى الله تعالى عنهم مايقرب منه) روى عن ابى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه انه قال فى كل كتاب سر وسر الله تعالى فى القرآن اوآئل السور وعن عثمان و ابن مسعود رضى الله عنهما انهما قالا الحروف المقطعة من المكتوم الذى لايفسر وعن على رضى الله عنه فى كل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف الهجاء ولما كان اكثر اهل العلم على ان الراسخين فى العلم يعلمون المتشابه ومنهم العلماء الشافعية فانهم ممن ذهب الى تأويل المتشابهات ولايقف على قوله تعالى ومايعلم تأويله الا الله قائلين انه لولم يكن للراسخين فى العلم حظ من علم المتشابه الا ان يقولوا آمنا بالله كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم جميعا يقولون ذلك وقال فخر الاسلام لاشئ من المتشابهات الا والرسول صلى الله عليه وسلم يعلمه بتعليم الله تعالى اياه ذلك ومعنى قول الصحابة استأثر الله تعالى بعلمه المتشابهات اى استقل وتفرد به انه لايعلمها احد بنفسه الا الله تعالى لا انه لايعلمها احد من البشر اصلا لجواز ان يعلمها البعض ممن اصطفاه الله تعالى من خلقه بتعليمه والهامه اياه كما فى الغيب فانه تعالى قد خص بعلمه من ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه تعالى وان لم يعلموه بانفسهم اول المصنف ماروى عن الخلفاء وغيرهم وصرفه عن ظاهره حيث قال ولعلهم ارادوا الخ ثم بين السبب الذى حمل الذاهبين الى تأويل المتشابهات على ذلك فقال اذ يبعد الخطاب بما لايفيد فينبغى ان يكون معنى قولهم انها سر استأثر الله تعالى بعلمه انها رموز لم يقصد بها افهام غير الرسول عليه الصلاة والسلام لا انها لايعلمها احد سوى الله تعالى اصلا فان الخطاب بمثله بعيد فلا وجه لحمل كلامهم على معنى مستلزم لذلك الخطاب البعيد ثم ان المصنف لما فرغ عن بيان ان هذه الفواتح اسماء وانها من قبيل المعربات وان سكون اواخرها لعدم العامل وعن بيان وجوه وقوعها فواتح السور من المقبول والمزيف والمسكوت عنه اراد الآن ان يذكر حكمها فى الاعراب فاورد سنة

و لعله اراد بامنزلهما وقيل الالف من اقصى الحلق وهو مبدأ المخارج واللام من طرف اللسان وهو اوسطها والميم من الشفة وهو آخرها جمع بينها ايماء الى ان العبد ينبغى ان يكون اول كلامه واوسطه وآخره ذكر الله تعالى وقيل انها سر استأثر الله بعلمه وقد روى عن الخلفاء الاربعة وعن غيرهم من الصحابة مايقرب منه ولعلهم ارادوا انها اسرار بين الله تعالى ورسوله ورموز لم يقصد بها افهام غيره اذ يبعد الخطاب بما لايفيد فان جعلتها اسماء الله تعالى او القرآن او السور كان لها حظ من الاعراب اما الرفع على الابتداء او الخبر او النصب بتقدير فعل القسم

احتمالات ثلاثا على تقدير اسميتها وثلاثا على تقدير ابقائها على معانيها الاصلية والاحتمالات الثلاث الاول ما ذكره بقوله فان جعلتها اسماء الله تعالى اوالقرآن اوالسور كان لها حظ من الاعراب سواء كانت معربة لفظا وذلك فيما يتأتى فيه الاعراب من الاسماء المفردة كص وق ونون اوالاسماء المتعددة التى مجموعها على زنة مفرد مثل يس على وزن قابيل فمن قرأها بالفتح على ان يكون ذلك الفتح نصبا باضمار الفعل ويكون خلوها عن التنوين كمنع صرفها باجتماع العلمية والتأنيث اويكون ذلك الفتح جر غير المنصرف على اضمار حرف القسم اومحلا وذلك فيما لايتأتى فيه الاعراب نحوالم وكهيعص فان مثل ذلك يجب ان يكون محكيا على السكون ولايجوز فيه الاعراب لانه يستلزم ان يجعل ثلاثة اسماء فصاعدا اسما واحدا وذلك غير موجود فى كلام العرب او يتأتى فيه ذلك ولكن لم يعرب بل يحكى على الحالة الوقفية سواء لم يتغير عن سكونه اوغير بالتحريك للجدوى الهرب عن اجتماع الساكنين كصاد وقاف ونون فيمن قرأها بالكسر مطلقا وفى قرأة الفتح على وجه فان كان مابعدها صالحا لان يكون مبتدأ اوخبرا يحمل على واحد منهما ويكون مع مابعده كلاما تاما كما فى قوله تعالى الم ذلك الكتاب والم الله لااله الاهو وطس تلك آيات القرآن وكتاب مبين والاقدر الخبر اوالمبتدأ (**قوله على طريق الله لافعلن بالنصب**) فان تقديره اقسم بالله لافعلن حذفت الباء بعدما اضمر الفعل فتعدى الفعل المضمر الى الاسم المقسم به كما فى قول ذى الرمة

الارب من قلبى له الله ناصح * ومن قلبه لى فى الظباء السوانح

والناصح الخالص من الغل ونحوه وهو من عطف الصفة على الصفة اى رب شخص قلبى له ناصح يحبه ويالفه وقلبه لى معدود فى الظباء السوانح اى نافر عنى نفور الظباء التى تعرض وتمر مستوحشة من سنح له سانح اى عرض والتقدير احلف بالله ان قلبى ناصح له فعل ماذكر وقال آخر يمين الله ابرح قاعدا * اى احلف يمين الله اى بقوة عظمته وقال آخر

اذا ما الخبز تأدمه بلحم * فذاك امانة الله الثريد

اى احلف بامانة الله ان الخبز المأدوم باللحم هو الحقيق بان يسمى ثريد الاما يتعارفه الجمهور من الخبز المكسور فى المرقة ونحوها وعن محمد بن الحسن رحمه الله تعالى انه قال فى كتاب الايمان وامانة الله يكون يمينا وسئل عن معناه فقال لاادرى فكانه وجد العرب يحلفون بامانة الله فجعله يمينا وفى المغرب امانة الله من اضافة المصدر الى الفاعل والامين من صفات الله تعالى والادوم والادام مايؤتدم به تقول منه أدم الخبز باللحم يأدمه بالكسر والادم الالفة والاتفاق يقال أدم الله بينهما يأدم اى اصلح والف

على طريق الله لافعلن بالنصب

وكذلك ادم الله بينهما فعل وافعل بمعنى وانتصاب امانة الله تعالى على حذف حرف القسم واعمال فعل القسم المضمر فيه اى وامانة الله او بامانته قال صاحب الكشاف فى المفصل وبحذف الباء فينصب المقسم به بالفعل المضمر واورد الامثلة المذكورة وقال ابن الحاجب فى الايضاح انتصب المقسم به بعد حذف الباء لان مدخولها متعلق بفعل القسم لان الحروف الجارة موضوعة لتعدية الفعل اوشبهه الى الاسم بعدها حتى يكون المجرور بها مفعولا به لذلك الفعل الا انه لاينصبه لفظا لمعارضة حرف الجر اياه وجميع الحروف الجارة مستوية الاقدام فى هذا اى فى كونها لتعدية الفعل القاصر عن المفعول اليه الا ان الباء من بينها تختص بانها قدتكون للتعدية على معنى انها قدتنقل معنى الفعل وتغيره الى معنى يقتضى التعدية الى المفعول به كالهمزة والتضعيف نحو ذهبت به وقمت به اى اذهبته واقمته واذاتقرران مدخول الباء القسمية متعلق لفعل القسم فاذا حذفت الباء بقى متعلق الاصل خاليا عن العارض له فيجب ان ينصب متعلقه بدليل قولك كلت زيدا وكلت لزيد واستغفرت من الذنب وذلك مطرد فى كلامهم الا انهم لم يحذفوها الامع حذف الفعل فلا يقولون حلفت الله ولا اقسمت الله بل يقولون الله لافعلن وهو قول الزمخشرى فينتصب المقسم به بالفعل المضمر ثم قال الزمخشرى وتضمر اى الباء كما تضمر اللام فى لاه ابوك وقال ابن الحاجب يعنى انهم يخفضون المقسم به على اضمار حرف الخفض وارادته موجودا فى التقدير كما يخفضون فى قولهم لاه ابوك واصله لله ابوك فهناك ثلاث لامات فاضمر الاولى وهى الجارة وبقى لامان لام التعريف ولام الكلمة التى هى فاؤها على قول من يقول ان اصل اسم الله تعالى لاه مصدر لاه يليه ليها ولاها اذا احتجب وارتفع فانه تعالى محجوب عن ادراك الابصار ومرتفع عن كل شئ وعما لايليق به ولما كانت الاولى من تينك اللامين ساكنة مدغمة فى الثانية لزم الابتداء بالساكن وهو متعذر فحذفت الاولى ضرورة فبقى لاه ابوك بالجر بالحرف المقدر لان الخفض لابدله من خافض ولاخافض سوى الحرف المقدر فكذا مثل قولنا الله لافعلن بالجر لاخافض فيه ايضا الا الحرف المقدر ولم يذكر المصنف مثالا للجر على اضمار حرف القسم تنبيها على قلة وقوعه والفرق بين الاضمار والحذف ان اثر المضمر باق ظاهر دون اثر المحذوف منسيا (**قوله** اوغيره) عطف على فعل القسم اى او بتقدير فعل غير فعل القسم كما ذكر (**قوله** اوالجر) عطف على النصب اوالرفع (**قوله** ويتأتى الاعراب لفظا والحكاية الخ) لماذكر ان هذه الفواتح اسماء معربة خالية عن الحركات الاعرابية بالفعل لعدم تركبها مع العامل وانها على تقدير اعميتها سواء كانت اسماء الله تعالى اوالقرأن والسور كان لها حظ من الاعراب اماالرفع اوالنصب اوالجر شرع فى بيان انها مع كونها ذات حظ من الاعراب لفظا كان اومحليا اى اسم منها يجوز فيه الامران وهما الاعراب لفظا والاعراب محلا بان يكون الاسم محكيا على السكون

اوغيره كما ذكر اوالجر على اضمار حرف القسم ويتأتى الاعراب لفظا والحكاية فيما كانت مفردة اوموازنة لمفرد كحم فانها كهابيل والحكاية ليست الافيما عدا ذلك وسيعود اليك ذكره مفصلا ان شاء الله تعالى

وان ابقيتها على معانيها فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان في حيز الرفع بالابتداء او الخبر على ما مر وان جعلتها مقسما بها يكون كل كلمة منها منصوبا او مجرورا على اللغتين في الله لا فعلن فيكون جملة قسمية بالفعل المقدرله وان جعلتها ابعاض كلمات

الاصلي واي اسم يتعين كون اعرابه محليا ويكون نفسه محكيا على السكون والمراد من الحكاية ان تجيء باللفظ بعد نقله الى العلية على استبقاء صورته الاولى سواء كان اللفظ في الاصل جملة ثم جعل علما لرجل نحو تابط شرا اوكان اللفظ في الاصل فعلا اواسما اوحرفا ثم جعل علما لنفسه كما في قولك ضرب فعل ماض وزيد معرب منصرف ومن حرف جرفان الالفاظ المذكورة فيها تحكى على صورها الاصلية بعد نقلها الى العلية ليتجانس صورتا المعنى الاصلي والمعنى المنقول اليه ووجه الحكاية واستبقاء الصور الاولى في الفواتح ان اسماء الحروف كثر استعمالها معددة ساكنة الاعجاز موقوفة حتى صارت هذه الحالة كانها اصل فيها وماعداها عارض لها فلما جعلت اسماء السور جوزت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة تنبيها على ان فيها سمة من ملاحظة الاصل لان مسمياتها التي هي السور مركبة من مدلولاتها الاصلية اعني الحروف المبسوطة والمقصود من التسمية بها الايقاظ والتنبيه على الاعجاز فلذلك جوزت الحكاية في هذه الاسماء حال كونها اعلاما للسور ويتأتى فيها الاعراب اللفظي ايضا ان كانت اسماء مفردة كصاد وقاف ونون اواسماء عدة مجموعها على زنة مفرد كحم وطس ويس فانها موازنة لقابيل وهابيل والحكاية ليس الافيما عدا ذلك اي فيما لايتأتى فيه الاعراب اللفظي نحو المر وكهيعص فان الاعراب لايتأتى في مثله لانه موقوف على اعتبار التركيب وجعل مافوق الاسمين اسما واحدا وذلك خروج عن قانون لغة العرب فانه ليس في كلامهم جعل مثله اسما واحدا وتسمية السورة به لاتتوقف على اعتبار التركيب فيه بل يكفي فيها كون مافيه من الاسماء مسرودة على نمط التعداد وحينئذ لايمكن الاعراب اللفظي فيه بل تتعين الحكاية لان ماجعل اسما للسورة هو مجموع الاسماء المسرودة ولاخفاء في امتناع اعراب عدة كلمات باعراب واحد (**قوله** وان بقيتها) عطف على قوله فان جعلتها اسماء الله (**قوله** وان جعلتها مقسما بها يكون كل كلمة منها منصوبا) بنزع الجار وايصال فعل القسم اليه اومجرورا باضمار الجار فقوله تعالى ص مثلا تقديره اقسم بصاد فلما حذف فعل القسم وحرفه بقي صاد منصوبا ومجرورا على اللغتين في الله لافعلن فعلى هذا ينبغي ان تكون الواو في قوله تعالى ص والقرآن ذي الذكر وق والقرآن المجيد ونون والقلم للعطف لاللقسم لئلا يلزم الجمع بين القسمين على مقسم عليه واحد وهو مستكره عندهم ولايلزم ذلك على تقدير كون الواو للعطف لان المقسم به حينئذ يكون مجموع المعطوف والمعطوف عليه لاكل واحد منهما على حدة فلا يحتاج القسم الا الى جواب واحد لكون القسم واحدا فجعل الفواتح المذكورة منصوبة بفعل القسم المقدر مع جرما عطف عليه مشكل لاستلزامه المخالفة بين المعطوف والمعطوف عليه في الاعراب فيجب ان يحمل قوله وان بقيتها على معانيها وجعلتها مقسما بها تكون كل كلمة منها منصوبا على التقييد اي يكون منصوبا بان لم يمتنع

منه مانع والاثنين كونه مجرورا باضمار الجار فيكون نصب الفواتح المقسم بها باضمار فعل القسم مشروطا بان لايلزم منه اجتماع القسمين على جواب واحد وان لزم منه ذلك تعين الجار (**قوله** اواصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه) كما قاله قطرب لم يكن لها محل من الاعراب لعدم وقوعه فى حيز العامل حينئذ (**قوله** كالجمل المبتدأة والمفردات المعدودة) اى الواردة على نمط التعديد بلا تركيب اورد مثالين ليطابق المثل الذى هو الفواتح فان بعض الفواتح كالجملة فى التركيب وبعضها كالمفرد (**قوله** ويوقف عليها وقف التمام اذا قدرت بحيث لايحتاج الى ما بعدها) الوقف قطع الكلمة عمابعدها وهو اماتام اوكاف اوناقص لانه امان يكون على كلام غير مفيد الابانضمام مابعده اليه فهو قبيح ناقص واما على كلام مفيد فهو حسن ثم ان كان لمابعده تعلق بماقبله فى الاعراب فهو الكافى والافهو التام فالوقف على بسم الله اوعلى بسم الله الرحمن كاف وعلى بسم الله الرحمن الرحيم تام واما على مجرد بسم فهو ناقص قبيح فعلم من هذا ان عدم احتياج الكلمة الى مابعدها انما يثبت به عدم كون الوقف عليها من قبيل الوقف الناقص ولايلزم منه ان لايكون من قبيل الوقف التام لجواز كونه من الكافى فان ما يوقف عليه وقفا كافيا لايحتاج الى مابعده ايضا وان كان مابعده محتاجا الى ماقبله من حيث كونه تابعاله فى الاعراب وانمايكون الوقف تاما بشرطين الاول كون الموقوف عليه مستقلا بالافادة غير محتاج فيها الى مابعده والثانى كون مابعده ايضا مستقلا بنفسه غير تابع لماقبله وقدتعرض المصنف لاحد الشرطين فلابد من التعرض للاخر ايضا ليتميز عن الكافى اللهم الاان يراد من الاحتياج التعلق بينهما بوجه ما فمن جعلت الفواتح وحدها اخبارا للمبتدآت المحذوفة امابجعلها اسماء السور او قرآن اوبابقائها على معانيها وتقديرها بالمؤلف من هذه الحروف اوجعلت مسرودة على نمط التعديد اومنصوبات باذكر اوجعلت مقسمابها محذوفات الاجوبة فالوقف عليها تام ولافغير تام (**قوله** وليس شئ منها آية عند غير الكوفيين واما عندهم فالم فى مواقعها والمص وكهيعص وطه وطسم وطس ويس وحم آية وحمعسق آيتان والبواقى ليست بآيات) قيل فيه بحث لان الم فى سورة آل عمران ليست باية عند الكوفيين وقال الطيبى والذى يعلم من كتاب الرشد هو ان الفواتح فى السور كلها آيات عند الكوفيين من غير تفرقة بينها وكانه اختلفت الرواية عنهم واختار المصنف ماهو الاصح منها (**قوله** وهذا توقيف) اى عد بعض هذه الفواتح آية دون بعض ليس مبنيا على اختيارنا حتى يقال لم ترجيح بلا مرجح بل هو مبنى على التوقيف من قبل الشارع ولامجال للقياس فيه فان قيل وقوع خلاف بين الائمة يدل على ان للقياس مجالا فيه اجيب بان مبنى الخلاف انما هو صحة الرواية وعدمها فمن صح عنده رواية ان لفظ كذا آية قال بكونه آية ومن لافلا

اواصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه لم يكن لها محل من الاعراب كالجمل المبتدأة والمفردات المعدودة ويوقف عليها وقف التمام اذا قدرت بحيث لايحتاج الى مابعدها وليس شئ منها آية عند غير الكوفيين واما عندهم فالم فى مواقعها والمص وكهيعص وطه وطسم وطس ويس وحم آية وحمعسق آيتان والبواقى ليست بآيات وهذا توقيف لامجال للقياس فيه

(ذلك الكتاب) ذلك اشارة الى الم ان اول بالمؤلف من هذه الحروف اوفسر بالسورة اوالقرآن
فانه لما تكلم به وتقضى اووصل من المرسل الى المرسل اليه اشيراليه بما يشار به الى البعد وتذكيره متى اريد بالم السورة لتذكيرالكتاب فانه خبره او صفته الذى هوهو

(قوله ذلك اشارة الى الم ان اول بالمؤلف من هذه الحروف اوفسر بالسورة او القرآن) وأن اريد بالم ماسوى ذلك من المحتملات مثل ان يكون اسما من اسماء الله تعالى او يكون كل اسم ممافيه باقيا على اصل معناه وجعل مقتضبه اويكون ابعاض كلمات هى منها اواصواتا منزلة منزلة حرف التنبيه جيئ بهسا للتنبيه على انقطاع كلام واستئناف آخر او يكون اشارة الى مدد اقوام وآجال اوالى ان العبد ينبغى ان يداوم على ذكر الله تعالى اويكون سرا استأثر الله تعالى بعلمه فان قوله تعالى ذلك على جميع هذه التقادير لايجوز ان يكون اشارة الى قوله الم لامتناع حمل الكتاب عليه (قوله فانه لما تكلم به فتقضى اووصل من المرسل الى المرسل اليه صار متباعدا) جواب عما يقال ان ذلك موضوع للاشارة الى البعيد فكيف يشار به الى الم وهوقد ذكر آنفا وحاصله انه فى حكم البعيد لوجهين الاول ان المشار اليه من قبيل الكلام اللفظى الذى هو من الاعراض السيالة الغير القار الذات بحيث كما يوجد شئ منه يتلاشئ ويضمحل و يغيب عن الحس والمتقضى الغائب فى حكم البعيد فاشير اليه بما وضع للاشارة الى البعيد يقال فى الدعاء * لازال ماأباه ابعد من امس ولازال ماترجوه اقرب من غد والثانى انه لما وصل من المرسل الذى هو فى اقصى مراتب الرفعة وعلوالشان الى المرسل اليه الذى لايدانيه فى تلك الرتبة صار بعيدا عن المرسل فلذلك اشيراليه بما يشار به الى البعيد واعترض على الوجه الثانى بان المرسل اليه هوالنبى عليه الصلاة والسلام والاشارة بلفظ البعيد قدكانت ثابتة قبل وصول الم اليه واجيب بان حاصل الوجه الثانى انه اشير بلفظ ذلك الى المذكور آنفا اعتبارا بوصوله من المرسل الى المرسل اليه فان القرآن نزل على اسلوب كلام البلغاء والبليغ اذا الف كلاما ليلقيه على غيره ويوصله اليه لاحظ فى تركيبه وصوله اليه و بنى كلامه عليه وقال صاحب المفتاح فى وجه الاشارة بلفظ البعيد الى ماذكر عن قريب انه اشير اليه بلفظ ذلك تنزيلا لبعد درجة المشار اليه و بعد مكانته وعلو شانه منزلة بعد المكان والمسافة كما يعطفون بكلمة ثم الموضوعة للتراخى الزمانى للاشعار بتفاوت المراتب وبعدها فان قلت اذا كان الم اسما للسورة كيف صح الاخبار عنه بالكتاب اجيب بانه صح ذلك اما بان يراد بالسورة الكتاب على طريق ذكر الجزء و ارادة الكل اوبان يراد بالكتاب بعضه على طريق ذكر لفظ الكل وارادة البعض منه فان قلت ان فسر الم بجميع القرآن كيف اشير اليه بذلك وهو غير موجود فضلا عن كونه محسوسا اجيب بانه جاز ذلك تنزيلا لمحقق الوقوع منزلة الواقع (قوله وتذكيره) يعنى ان تذكير اسم الاشارة اذا اريد بالم المؤلف او القرآن ظاهر واما اذا اريد به السورة فانما هو بالنظر الى ان ماهو خبر له اوصفة له مذكر وهوالكتاب فان المبتدأ والخبر وكذا الموصوف والصفة لما كانا عبارتين عن شئ واحد ومتحدين صدقا جازا جرأ حكم الخبر على المبتدأ

(وحكم)

وحكم الصفة على الموصوف في التذكير والتأنيث كما جرى حكم اسم كان على خبره في قولهم من كانت امك فانه انث اسم كان وهو الضمير الراجع الى من لتأنيث خبره وهو امك قال تعالى فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي ذكر المبتدأ نظرا الى كون الخبر مذكرا فكذا ذكر لفظ ذلك مع كونه اشارة الى السورة لتذكير الكتاب و الظاهر انه لاحاجة الى العذر في تذكير ذلك لان المشار اليه بذلك لايخلو اما ان يكون المسمى بالم اواسم الم وكل واحد منهما ليس بمؤنث اما المسمى فظاهر لانه هو البعض المخصوص من الكلام المنزل المسمى بسورة البقرة كما انه المسمى بالم ومعلوم انه ليس فيه تأنيث اصلا واما اسم الم فهو ايضا ليس بمؤنث كما انه ليس بمشار اليه نعم ذلك المسمى له اسم اخر وهو سورة البقرة وهو مؤنث الا ان المذكور سابقا ليس هذا الاسم حتى يتوهم كونه مشار اليه بلفظ ذلك و يحتاج الى الاعتذار في تذكير اسم الاشارة وبالجملة التذكير ههنا على مقتضى الظاهر فلا يرد عليه شيء الا ان لفظ ذلك لما كان اشارة الى المسمى بالم وهو المنزل المخصوص واشتهر بين الامة عند ارادة تعيينه بخصوصه ان يعبر عنه بسورة البقرة فلما وضع الم علما لذلك المنزل المخصوص المميز عن سائر السور بعنوان سورة البقرة لوحظ كونه سورة في وضع العلم له فكان قوله الم في قوة هذه السورة فورد ان يقال لم ذكر اسم الاشارة والمشار اليه مؤنث فاحتيج الى الاعتذار لذلك (**قوله** اوالى الكتاب) عطف على قوله الى الم اى و يحتمل ان يكون ذلك اشارة الى الكتاب فيكون الكتاب حينئذ صفة لذلك ويكون المراد به الكتاب الموعود انزاله ويكون الالف واللام فيه للعهد الخارجي والمعهود هو الكتاب الموعود انزاله بما في السور التي نزلت قبل هذه السورة كقوله تعالى انا سنلقي عليك قولا ثقيلا فان هذه الآية من آيات سورة المزمل وهي من السور التي نزلت في مبادى الوحي وكقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى وهي في سورة الاعلى وهي مكية وهذه السورة مدنية او بما في الكتب المتقدمة كالتوراة والانجيل فان الله تعالى ذكر فيهما انه سيبعث محمدا صلى الله عليه وسلم رسولا وسينزل عليه كتابا وان موسى وعيسى عليهما السلام اخبرا بذلك امتهما من بني اسرائيل فقال تعالى الم ذلك الكتاب اى الكتاب الذي اخبر الانبياء المتقدمون بان الله تعالى سينزله على النبي المبعوث من ولد اسمعيل عليهم الصلاة والسلام (**قوله** وهو مصدر) اى الكتاب مصدر كالحساب سمي به المكتوب للمبالغة في تعلق الكتابة به كضرب الامير اى مضروبه بحيث صار كأنه نفس الضرب من جهة كمال تعلقه به (**قوله** اوفعال بني للمفعول كاللباس) اسم للملبس وعلى التقديرين يكون بمعنى المكتوب الا انه على الاول مجاز على طريق تسمية المتعلق باسم ماتعلق به و على الثاني حقيقة ثم عبر به عن الكلام المنظوم عبارة قبل ان تنظم حروفه التي يتألف هو منها بعضها الى بعض في الخط تسمية للشيء

اوالى الكتاب فيكون صفته والمراد به الكتاب الموعود انزاله نحو قوله تعالى انا سنلقي عليك قولا ثقيلا اوفى الكتب المتقدمة

وهو مصدر سمي به المفعول للمبالغة وقيل فعال بني للمفعول كاللباس ثم اطلق على المنظوم عبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب

واصل الكتب الجمع ومنه الكتيبة (لا ريب فيه) معناه انه لوضوحه وسطوع برهانه بحيث لايرتاب العاقل بعد النظر الصحيح فى كونه وحيا بالغا حد الاعجاز لاان احدا لايرتاب فيه ألا ترى الى قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا الآية فانه تعالى ما ابعد الريب عنهم بل عرفهم الطريق المزيح له وهو ان يجتهدوا فى معارضة نجم من نجومه ويبذلوا فيها غاية جهدهم حتى اذا عجزوا عنها تحقق لهم ان ليس فيه مجال للشبهة ولا مدخل للريبة

باسم ما يؤول اليه مع تحقق المناسبة بين المعنيين من حيث اشتمالهما على معنى الانضمام والاجتماع فان المنظوم عبارة مشتمل على معنى انضمام بعض الالفاظ مع بعض فى اللفظ والمنظوم فى الخط مشتمل على معنى انضمام بعض الحروف مع بعض فى الخط قال الراغب الكتب ضم اديم الى اديم بالخياطة وفى المتعارف ضم الحروف بعضها الى بعض فى الخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضها الى بعض فى اللفظ ولهذا سمى كتاب الله تعالى وان لم يكتب كتابا لقوله تعالى الم ذلك الكتاب الى هنا كلامه (قوله واصل الكتب الجمع) يقال كتبت الشئ اذا جمعته وسميت العسكر كتيبة لكونها جماعة مجتمعة وسمى الكتاب كتابا لكونه مسائل مجتمعة وعلوما جمة اجتمع بعضها مع بعض (قوله معناه انه لوضوحه الخ) جواب عما يقال كيف يصح نفى جنس الريب عنه مع كثرة المرتابين وكثرة المرتاب يستلزم كثرة الريب لان المرتاب من قام به الارتياب وتحقق فرد ما من افراد الريب ينافى نفى جنس الريب لان تحقق الفرد يستلزم تحقق الجنس فى ضمنه فلا يصح نفى جنس الريب وتقرير الجواب انه ليس المراد انه لا يرتاب فيه احد حتى يرد ماذكرتم من كثرة المرتابين بل المراد انه بلغ فى حقية كونه من عند الله تعالى وسطوع برهانه الدال على انه وحى الهى الى حيث خرج عن كونه مظنة للريب فلا ينبغى لمرتاب ان يرتاب فيه وحاصله أن المنفى ليس وجود الريب فى نفسه ولا صدوره عن الفاعل بل تعلقه بالمحل استحقاقا ولياقة فقوله بحيث لا يرتاب خبر ان فى قوله انه لوضوحه وقوله بعد النظر الصحيح متعلق بقوله لا يرتاب وكذا قوله فى كونه وحيا وقوله بالغا حد الاعجاز اى مرتبة هى الاعجاز على ان الاضافة بيانية خبر بعد خبر لكان اوصفة له فالريب فى كونه وحيا معجزا لم ينف مطلقا بل نفى صدوره عمن يعتبر ارتيابه وهو العاقل الموصوف بالنظر الصحيح وهذا النفى لا ينافيه صدور الريب عمن هو عديم العقل اوفاقد النظر لان وجود الريب منه بمنزلة العدم لان ما لا يستند الى الدليل لا عبرة به فهو كالمعدوم فظهر ان معنى نفى الريب عنه نفى كونه محلا له ومظنة لثبوته لاان احدا لايرتاب فيه ويؤيد كون معنى الآية ماذكر لا نفى حقيقة الريب اصلا قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا الآية وذلك لان كلمة ان تدل على جواز ارتيابهم وكونه محتمل الوقوع منهم وهو ينافى القطع بانتفائه بالكلية فانه لا يصح الحكم بانتفاء الشئ قطعا مع قيام احتمال وجوده فلو كان معنى الآية الحكم القطعى بانه لا يرتاب فيه احد اصلا لكان قوله تعالى وان كنتم فى ريب مخالفا لهذه الآية وهو باطل وكلمة ما فى قوله ما ابعد عنهم الريب نافية لا تعجبية اى لم ينف عنهم الارتياب فيه بل جوز صدوره منهم وارشدهم الى طريق ازالته وهو ان يجتهدوا فى معارضة نجم من نجومه اى فى معارضة حصة من حصصه وقطعة مما نزل منه ومنه نجوم الكتابة لحصصها المؤداة فى الاوقات المتفرقة

(والنجم)

وقيل معناه لاريب فيه للمتقين وهدى حال من الضمير المجرور والعامل فيه الظرف الواقع صفة للمنفى

والنجم فى الاصل الكوكب الطالع فنقل منه اولا الى الوقت الذى يتعين بحسب طلوعه وغروبه على طريق اطلاق اسم السبب على المسبب ثم اطلق على ما حصل فى الوقت على طريق ذكر المحل وارادة الحال وهذا المعنى هو المراد ههنا لان المراد الآيات النازلة وقت اقتضاء الحاجة اياها والجهد بضم الجيم الوسع والطاقة ومجال الشبهة موضع جولانها (**قوله** وقيل معناه لاريب فيه للمتقين) جواب ثان عماسبق من الاشكال الوارد على قوله لاريب فيه الدال على نفى الريب بجميع افراده مع كثرة من يرتاب فيه وتقريره انه ليس المراد نفى الريب مطلقا المستلزم لان لايرتاب فيه احد اصلا بل المراد نفيه بالنسبة الى المتقين فقط فعلى هذا يكون قوله للمتقين خبر لاريب فيه لامتعلقا بهدى ويكون هدى حالا من الضمير المجرور فى قوله فيه لاعن المستتر فى الظرف لاقتضائه كون الريب هدى لانه ضمير الريب ويكون فيه صفة للريب لاخبرا لقوله لاريب ولماوردان يقال كيف يكون هدى حالا من المجرور المعمول بكلمة فى مع ان العامل فى ذى الحال يجب ان يكون عاملا فى الحال والحروف الجارة لاتنصب الحال دفعه بقوله والعامل فى هدى الظرف الواقع صفة للمنفى اى مافى الجار والمجرور من معنى الفعل الذى هو العامل فى الضمير المجرور حقيقة كما مر فى غير المغضوب من ان ابن كثير نصبه على الحال من الضمير المجرور فى انعمت عليهم والعامل انعمت وانه لايلزم منه اختلاف العامل فى الحال وذيها لان العامل فيهما هو الفعل فان منصوب المحل فى انعمت عليهم هو المجرور فقط واثر الجار انما هو تعدية الفعل وافضاؤه الى الاسم فكذلك ههنا فان الضمير المجرور فى لاريب فيه منصوب المحل بعامل مقدر هو الواقع صفة للمنفى بحسب المعنى وجعل هدى حالا من ضمير القرأن اما على المبالغة فى كونه هاديا كانه نفس الهداية اوعلى حذف مضاف اى حال كونه ذاهدى اوعلى وقوع المصدر موقع اسم الفاعل وهكذا كل مصدر وقع خبرا اوصفة اوحالا فيه الاحتمالات الثلاث وارجحها اولها فقول المصنف الواقع صفة للمنفى بيان لاعراب فيه على تقدير ان يكون للمتقين خبر لا وتنبيه على ان العامل فى الحال حقيقة هو العامل فى ذلك الظرف لانه هو الواقع صفة فى الحقيقة لانفس الظرف ولم يرض المصنف بهذا الجواب لما فيه من الضعف من وجوه الاول ان الغالب فى الظرف الواقع بعد لا التى لنفى الجنس كونه خبرا لا صفة للمنفى والثانى ان المناسب لمقام المدح العموم لاالخصوص والثالث ان فيه بعض نبوة عن وصل الذهن بالمتقين اذالمعنى حينئذ لاشك فى حقيقة القرأن للمتقين المصدقين بحقيقته ولايخفى مافيه والرابع ان النفى يتوجه الى القيد فيختل المعنى لان انتفاء الريب عنه ليس بمقيد بشئ بل هو منفى عنه مطلقا (**قوله** اذا حصل فيك الريبة) بتشديد حصل وكسر راء الريبة وهى وان اشتهرت فى معنى الشك الا ان معناها الاصلى قلق النفس واضطرابها يعنى ان الريب فى الاصل

مصدر رابني الشي اقلقني وجعلني مضطربا فالريب معناه تحصيل القلق وافادة الاضطراب للنفس الا انه عدل عن معناه المصدري واستعمل في هذا الموضع ونظائره في معنى الشك لكونه سببا لقلق النفس واضطرابها على طريق اطلاق اسم المسبب وارادة السبب والشك وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث لا ترجح احدهما على الآخر فتقع في الاضطراب والحيرة فقوله لانه اى الشك يقلق النفس اشارة الى ان استعمال الريب في الشك مجاز من قبيل اطلاق اسم المسبب وارادة السبب واستشهد بالحديث على ان الشك ليس معنى اصليا للريب والريبة بل لهما معنى اصلي غير الشك لانه لو اتحد معناهما لكان قوله عليه الصلاة والسلام فان الشك ريبة بمنزلة قولك فان الاسد غضنفر فان معنى الحديث والله اعلم تعليل الامر بترك مايقلق النفس ذاهبا الى مالا يقلقها كانه قيل امرتك بترك مايقلق قلبك لان قلق قلب المؤمن وعدم استقراره انما ينشأ من كون الشيء مشكوكا فيه غير حق وثابت في نفسه فتى اضطرب قلبك في حق شيء كان ذلك امارة كونه مشكوكا فيه اى غير حق في نفسه وحكم عليه السلام بان الشك ريبة للمبالغة في سببيته لها فان الريبة المذكورة في الحديث ليس بمعنى الشك وان اشتهرت فيه بل المراد بها معناها الحقيقي الاصلي وكما استشهد بالحديث على ان الريبة غير الشك والالم تكن في الكلام فائدة استشهد بجعل الريبة مقابلة للطمأنينة في الحديث المذكور على ان ذلك المعنى المغاير للشك هو قلق النفس واضطرابها وفي الحواشي الشريفة الشريفية معنى الحديث دع ما يريبك اى يقلقك ذاهبا الى مايطمئن به قلبك فان كون الشيء في نفسه مشكوكا فيه غير صحيح مما تقلق له النفس الزكية وتضطرب معه وكونه صحيحا صادقا يطمئن القلب بسببه ويسكن اى اذا وجدت نفسك مضطربة في امر فدعه واذا وجدتها مطمئنة فيه فاستمسك به لان اضطراب قلب المؤمن في شيء علامة كونه باطلا محلا لان يشك فيه وطمانيته فيه علامة كونه حقا وصدقا وقيل معنى الحديث دع ماتشك فيه ذاهبا الى ماتعلمه فان العمل بالمشكوك فيه يقتضي قلقا وترددا وفي ذلك مشقة بخلاف العمل بالمعلوم فانه يقتضي سكونا وراحة والاول اقوى وعبارة الكتاب له اوفق قيل ان المصنف اعتمد في نقل متن الحديث على الزمخشري والا فالحديث في رواية الترمذي والنسائي هكذا فان الصدق طمأنينة والكذب ريبة ولا يخفى ان صحة احدى الروايتين لا تنافي صحة الاخرى (قوله ومنه) اى من قبيل اطلاق الريب الذي هو في الاصل مصدر بمعنى تحصيل القلق وافادة الاضطراب على مايكون سببا له مثل اطلاقه على الشك على طريق اطلاق لفظ المصدر وايقاعه موقع اسم الفاعل كما في قوله تعالى لا ريب فيه فان الريب فيه في الاصل مصدر بمعنى قلق النفس واضطرابها واريد به الشك الذي يورث ذلك الاضطراب ويكون سببا له (قوله ريب الزمان لنوائبه) اى مصائبه

والريب في الاصل مصدر رابني الشيء اذا حصل فيك الريبة وهي قلق النفس واضطرابها سمي به الشك لانه يقلق النفس ويزيل الطمأنينة وفي الحديث دع ما يريبك الى مالا يريبك فان الشك ريبة والصدق طمأنينة ومنه ريب الزمان لنوائبه

التي تقلق النفس وتزيل طمانينتها واستقرارها فان الريب فيه مصدر في الاصل بمعنى اضطراب النفس واريد به المصائب التي هي سبب الاضطراب (قوله يهديهم الى الحق) اشارة الى ان الهدى بمعنى الهادي والمرشد الى صراط مستقيم وان كان في الاصل مصدرا كالسرى وهو السير في الليل يقال سريت سرى واسريت اسراء اذا سرت ليلا فالسرى والاسراء بمعنى والثاني لغة اهل الحجاز (قوله ومعناه الدلالة) اطلق الدلالة للاشارة الى ان الهدى والهداية في اللغة عبارتان عن الدلالة المجردة سوآء كان المدلول عليه خيرا اوشرا كما في قوله تعالى وهديناه النجدين وقوله تعالى انا هديناه السبيل و يحتمل أن يكون لام التعريف في الدلالة للعهد الخارجي والمعهود مامر في سورة الفاتحة من ان الهداية دلالة بلطف وهي تستلزم ان يكون الطريق المدلول عليها نافعا للمدلول موصلا الى بغيته اى مطلوبه وجد الايصال بالفعل اولا و الاطلاق في الايصال اى في قولهم هي الدلالة على مايوصل لانه الاصل ولادليل على التقييد بلطف وكون الدلالة ملبسة باللطف انما يكون بكون المدلول عليه خيرا نافعا فيكون معناه مجرد الدلالة على بغية المدلول ومطلوبه من غير ان يعتبر في مفهومه الوصول الى المطلوب وقيل معناه الدلالة الموصلة الى البغية اى الدلالة على المطلوب بحيث تستلزم حصول المطلوب فيكون الوصول الى المطلوب معتبرا في مفهومه و استدل عليه بوجهين الاول ان الهدى مقابل للضلال لقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقوله وانا واياكم لعلى هدى اوفي ضلال مبين ولاشك ان الخيبة وعدم الوصول الى المطلوب معتبر في مفهوم الضلال فلو لم يعتبر الوصول اليه في مفهوم الهدى لم يصح التقابل لجواز اجتماعهما في الدلالة الغير الموصلة و الثاني ان الهدى يستعمل في مقام المدح كالمهتدى فيجب ان يعتبر في مفهومه الوصول الى المطلوب كما اعتبر في مفهوم المهتدى اذ لولم يعتبر في مفهومه الوصول الى المطلوب بل كان معناه من دل على المطلوب مطلقا لم يكن مدحا لان من دل على المطلوب ولم يصل اليه بل كان محروما عنه فهو مذموم فكيف يستحق المدح وعورض هذان الدليلان بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فانه تعالى اثبت هداه في حقهم مع عدم الاهتدآء لقوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى اى آثروه عليه واجيب بان المراد بقوله تعالى فهديناهم اثبات الهداية اللغوية وهي الدلالة المجردة على مايوصل الى المطلوب وتمكينهم على الاهتدآء بسبب ازاحة العلل وافاضة اسباب الاهتدآء ببعثة الرسل ونصب الدلائل وهي وان لم تكن هداية حقيقة الا انها سميت هداية تنزيلا لتمكنهم من الوصول الى البغية منزلة حقيقة الوصول اليها و قرينة المجاز قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى اى بدلوا العمى بالهدى اعراضا عن الهدى و استحبابا للعمى كما في قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى (قوله

(هدى للمتقين) يهديهم الى الحق والهدى في الاصل مصدر كالسرى والتقى ومعناه الدلالة وقيل الدلالة الموصلة الى البغية لانه جعل مقابل الضلالة في قوله تعالى انك لعلى هدى اوفي ضلال مبين ولانه لايقال مهدى الا لمن اهتدى الى المطلوب واختصاصه بالمتقين لانهم المهتدون به والمنتفعون

واختصاصه بالمتقين) جواب عما يرد على قوله يهدى المتقين الى الحق ويدلهم عليه ويرشدهم اليه وتقرير السؤال ان الكتاب المذكور دال وهاد لكل من نظر فيه من التقى وغيره فاوجه تخصيص الهدى المفسر بالدلالة بالمتقين بان قيل للمتقين باللام المفيدة لمعنى الاختصاص واجاب ص بوجهين الاول ان المتقين وغيرهم مستوون فى كون الكتاب دليلا وهاديا لهم لان الهداية بمعنى الدلالة ثابتة له لذاته وما ثبت للشئ لذاته لا يختلف باختلاف النسب والاضافات الا ان المتقين خصوا بالذكر ان يدل تعلق الهدى بهم من حيث انهم المنتفعون به دون غيرهم (قوله بنصبه) اى بنصب الله تعالى اياه دليلا على ذلك (قوله وبهذا الاعتبار) اى باعتبار عموم دلالته لكل ناظر من مسلم اوكافر قيل هدى للناس من غير تخصيص الناس ببعض دون بعض فباعتبار عموم دلالته للفريقين جميعا قال تعالى فى حقه هدى للناس باعتبار كون الانتفاع به مختصا بالمتقين قال ههنا هدى للمتقين فظهر وجه التوفيق بين الآيتين والوجه الثانى من وجهى الجواب يرجع بحسب الظاهر الى الوجه الاول لان من صقل عقله واستعمله فى تفكر الدلائل المنصوبة لتحقيق الحق وابطال الباطل هو من صان قلبه عن تطرق الشبهات الزايغة والاعتقادات الفاسدة اليه وهو المراد بالتقى الذى يتوقى عن العذاب المخلد بالتبرء عن الشرك فصار ماذكره فى الوجه الثانى فى قوة ان يقال اولانه لا ينتفع بالتأمل فيه الا المتقين وهو الوجه الاول بعينه والظاهر ان هذا المعنى ليس بمراد للمصنف بل الفرق بين الوجهين ان محصول الوجه الاول ان دلالة الكتاب وان كانت عامة لكل ناظر من مسلم اوكافر الا انه نزلت دلالته فى حق الكافر منزلة العدم لعدم انتفاعه بها و محصول الوجه الثانى لانسلم ان دلالة عامة لكل ناظر وانما هو حجة ودليل بالنسبة الى المسلم المصدق بوحدانية الله تعالى واتصافه بجميع ما يليق بالالوهية و بصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم فى دعوى النبوة وذلك انما يكون بان صقل عقله عما يمنعه عن درك الحق والوصول اليه واستعمله فى التفكر فيما نصبه الله تعالى من الدلائل الدالة على وجوده ووحدانيته وكمال عظمته وكبريائه وفى النظر فى المعجزات الدالة على حقية امر نبوته عليه الصلاة والسلام وصدقه فى دعوى النبوة فمن صقل عقله على الوجه المذكور واستعمله فى تحصيل العقائد الصحيحة فى حق المبدأ والمعاد وتعرف دلائل النبوة يكون القرآن هدى فى حقه يرشده الى الصراط المستقيم فى التدين بالاحكام وتمييز الحلال عن الحرام فالقرآن انما يكون هدى بالنسبة الى المتقين عن الكفر ومايؤدى اليه من العذاب المخلد ينتفعون به فى تحصيل سائر مراتب التقوى وانما قلنا انه هدى للمتقين عن الكفر خاصة لانه كالغذاء الصالح لحفظ الصحة فانه انما ينتفع به بعد تحقق اصل الصحة فانه من فسد مزاجه بالكلية لا يفيده العلاج بل يضره لان الدواء المفيد والغذاء الصالح فى نفسه يزيده مرضا لسوء مزاجه واشتداد مرضه

بنصبه وان كانت دلالته عامة لكل ناظر من مسلم اوكافر وبهذا الاعتبار قال تعالى هدى للناس اولانه لا ينتفع بالتأمل فيه الا من صقل العقل واستعمله فى تدبر الآيات والنظر فى المعجزات وتعرف النبوات لانه كالغذاء الصالح لحفظ الصحة فانه لا يجلب نفعا مالم تكن الصحة حاصلة وعلى هذا قوله تعالى وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا

فان غلبة الاخلاط الردية تحول الدواء النافع خلطا فاسدا فيجعله مددا للهلاك كما قال تعالى ونزل من القرآن ماهو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا فلما كان القرآن كالغذاء الصالح لحفظ الصحة كان بحيث لا ينتفع به الا بعد حصول اصل الصحة للروح وهو الايمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر فان الايمان بالنسبة الى الروح بمنزلة الصحة للجسد من حيث ان صلاح الاجساد يكون بالصحة وكذا صلاح الارواح يكون بالايمان والغذاء الصالح لا يجلب نفعا للجسد مالم تكن الصحة حاصلة له فكذلك الكتاب لا يجلب نفعا للروح مالم يكن الايمان حاصلا له قال الامام الرازى رحمه الله فان قيل كيف يكون الكتاب المذكور هدى على الاطلاق مع ان كل ما يتوقف كون القرآن حجة على صحته لا يكون القرآن هدى فى حقه فلا يكون القرآن هدى فى معرفة ذات الله تعالى وصفاته ومعرفة النبوة ولا شك ان هذه المطالب اشرف المطالب فاذا لم يكن القرآن هدى فيها فكيف جعله الله تعالى هدى على الاطلاق ثم اجاب عنه بقوله ليس من شرط كونه هدى ان يكون هدى فى حق كل شئ بل يكفيه ان يكون هدى فى حق بعض الاشياء مثل ان يكون هدى فى تعريف الشرائع والاحكام وان يكون هدى فى تأكيد ما فى العقول (**قوله** ولا يقدح مافيه من المجمل والمتشابه) جواب عما يقال كيف وصف القرآن كله بانه هدى وفيه مجمل ومتشابه وهما لابد لان على المطلوب بلا بيان من جهة العقل او السمع فيكون الهدى فى الحقيقة ذلك المبين وكلمة ما فى قوله لما لم ينفك عن بيان يعين المراد منه مصدرية اى لعدم انفكاك مافيه من المجمل والمتشابه عن بيان يعين المراد منه وذلك البيان اما دلالة العقل او دلالة السمع فصار القرآن كله هدى اما بنفسه كالمحكمات منه او بواسطة دلالة العقل او ورود السمع كالمجمل والمتشابه ولما كان فائدة كل واحد من العقل والسمع بيان المراد منه لم يكن هدى فى نفسه فى حق الحكم المستفاد من المجمل والمتشابه وان يكون كذلك ان لو افاد ابتداء ما لا يفيده الكتاب (**قوله** وقاه فاتقى) اشارة الى ان اتقى افتعل من وقى وان فاءه واو فى الاصل فقلبت الواو تاء وادغمت فى تاء افتعل والوقاية فى اللغة فرط الصيانة مصانا اى عن اى شئ كان ومنه فرس وق اذا وقى حافره ان يصيبه ادنى شئ يؤذيه وفى عرف اهل الشرع هى الصيانة عما يضره فى الآخرة لا مطلق الصيانة واختلف فى انه هل تدخل الصيانة عن الصغائر فى مفهوم التقوى فقال بعضهم يدخل بناء على ان الصغائر مما يضره فى الآخرة وقد اعتبر فى مفهوم التقوى الصيانة عما يضر فيها ولا نزاع فى وجوب التوبة عن الصغائر ايضا انما النزاع فى انه اذا لم يتق الصغائر هل يستحق لان يسمى باسم المتقى ام لا وقال آخرون لا يدخل الاجتناب عن الصغائر فى مفهوم التقوى لانها تقع مكفرة عن مجتنب الكبائر وهو قول المعتزلة لان الاجتناب عن الكبيرة ليس بموجب لتكفير الصغيرة عندنا بل امر كل واحد من الصغائر والكبائر موكول

ولا يقدح مافيه من المجمل والمتشابه فى كونه هدى لما لم ينفك عن بيان يعين المراد منه والمتقى اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى والوقاية فرط الصيانة وهو فى عرف الشرع اسم لمن يقى نفسه عما يضره فى الآخرة وله ثلاث مراتب الاولى التوقى عن العذاب المخلد بالتبرؤ عن الشرك وعليه قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى والثانية التجنب عن كل ما يؤثم من فعل او ترك حتى الصغائر عند قوم

الى الله تعالى ان شاء عذب وان شاء عفا وقول المصنف عند قوم اشارة الى ان المختار ان الاجتناب عن الصغائر لايعتبر فى مفهوم التقوى وان مرتكبها لايخرج عن زمرة المتقين بسبب ارتكابها والالخرج الانبياء عليهم الصلاة والسلام عنهم لان الجمهور على ان الانبياء غير معصومين عنها ولو بعد البعثة ويؤيده ماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال المتقى من يتقى الشرك والكبائر والفواحش وعليه قوله تعالى والزمهم كلمة التقوى فان المراد بها كلمة التوحيد وهى كلمة لااله الا الله فلولا ان الاتقاء عن الشرك كاف فى التقوى لما سمى كلمة التوحيد بكلمة التقوى (**قوله** وهو المتعارف) اى التجنب المذكور هو المعنى المتعارف لاسم التقوى عند اهل الشرع وهو المعنى بقوله تعالى ولوان اهل الكتاب آمنوا واتقوا فان عطف قوله واتقوا على قوله آمنوا دليل واضح على ان الاتقاء عن الشرك لايكفى فى الاتصاف بالتقوى بل لابد معه من الاتقاء عما يؤثم باتيان الطاعات المأمور بها والاجتناب عن المعاصى (**قوله** ويتبتل اليه بشراشره) اى ينقطع عما سوى الحق تعالى متوجها اليه بكليته وهذه المرتبة من التقوى تقوى اخص الخواص والمرتبة الثانية منها تقوى الخواص والمرتبة الاولى تقوى العوام وفى الصحاح التبتل الانقطاع عن الدنيا الى الله تعالى وكذلك التبتيل ومنه قوله تعالى وتبتل اليه تبتيلا (**قوله** وقدفسر قوله تعالى هدى للمتقين على الاوجه الثلاثة) فمعناه على الاول ذلك الكتاب هدى للذين يتقون عن الشرك باعتقادهم بمضمون كلمتى الشهادة وعلى الوجه الثانى انه هدى للذين يجتنبون عن كل مايؤثم وعلى الثالث انه هدى للذين يتقون بسرائرهم عن كل مايشغلها عن الحق ويتوجهون بكليتهم نحوه وينقطعون عما سواه وحده كونه هدى للمتقين بالتفسير الاول والثانى انه هدى للصائرين الى الايمان اوالى التجنب عن العصيان اوانه هدى للمؤمنين اوللمتجنبين عن العصيان يوصل المؤمنين الى المرتبتين الباقيتين والمجتنبين الى المرتبة الثالثة وان فسر بالتفسير الثالث يتعين ان يكون المعنى انه هدى للصائرين الى تلك المرتبة يوصلهم اليها اذلا مرتبة بعدها (**قوله** على انه اسم للقرآن اوالسورة اومقدر بالمؤلف) لم يذكر سائر الاحتمالات السابقة لانه اذا كان من اسماء الله تعالى اوكان كل اسم مما فيه باقيا على اصل معناه وجعل مقسما بها يكون له حظ من الاعراب الا انه لايكون مبتدأ وان كان مافيه من الاسماء اسامى الحروف هى ابعاض كلمات معينة اواصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه لم يكن له محل من الاعراب فضلا عن ان يكون مبتدأ (**قوله** وان كان اخص من المؤلف مطلقا) متصل بقوله ذلك خبر الم على تقدير ان يكون مؤلا بالمؤلف منها كأنه جواب عما يتوهم من ان ذلك الكتاب كيف يكون خبرا من الم على تقدير كونه مؤلا بالمؤلف منها مع ان ذلك الكتاب اخص مطلقا من المؤلف منها والاصل ان الاخص لايحمل على الاعم فلا يقال مثلا الانسان ذلك الرجل لان معنى القضية

وهو المتعارف باسم التقوى فى الشرع والمعنى بقوله تعالى ولوان اهل القرى آمنوا واتقوا والثالثة ان يتنزه عما يشغل سره عن الحق ويتبتل اليه بشراشره وهو التقوى الحقيقى المطلوب بقوله واتقوا الله حق تقاته وقدفسر قوله هدى للمتقين ههنا على الاوجه الثلاثة واعلم ان الاية تحتمل اوجها من الاعراب ان يكون الم مبتدأ على انه اسم القرآن او السورة اومقدر بالمؤلف منها وذلك خبره وان كان اخص من المؤلف مطلقا والاصل ان الاخص لايحمل على الاعم

الحملية ان مايصدق عليه عنوان الموضوع متصف بمفهوم المحمول وهذا المعنى انما يصدق على تقدير ان يكون عنوان الموضوع مساويا لمفهوم المحمول او اخص منه اذلوكان اعم منه لماصدق ان يقال مثلا مايصدق عليه الحيوان انسان اذمن افراد الحيوان ماليس بانسان تحقيقا لعمومه فلوكان الموضوع اعم لوجب صدق الاخص عليه وهومناف لعموم الموضوع لان الاعم يجب ان يصدق على مالايصدق الاخص تحقيقا لعمومه (**قوله** لان المراد به المؤلف الكامل) تعليل لقوله و ذلك خبره وازالة لمافيه من الاستبعاد يعنى ان المراد بالم المقدر بالمؤلف ليس مطلق المؤلف ليعم ولايصح الحمل بل المراد منه المؤلف الكامل فيتساويان كما اذا قيل الانسان ذلك الرجل كان المعنى الانسان الكامل المستحق لان يسمى باسم الانسان ذلك الرجل ولولاهذا التأويل للزم حمل الاخص على الاعم وهوخلاف الاصل ووجه حمل قوله تعالى ذلك الكتاب على الم المفسر بالقرآن اوالمؤلف الكامل فى تأليفه ظاهر واماوجه حمله على الم المفسر بالسورة لمامر من صحة اطلاق الكتاب على الكل والبعض بالاشتراك كصحة اطلاق القرآن عليهما كما فى قول الجن انا سمعنا قرآنا عجبا ولم يسمعوا الابعضه ولمافرغ من الوجه الاول من وجوه اعراب الاية وهو ان يكون الم مبتدأ وذلك خبره والكتاب صفة ذلك شرع فى ذكر الوجه الثانى من وجوه اعرابها فقال وان يكون الم خبر مبتدأ محذوف اى هذه السورة المعروفة بكمال البلاغة والهداية او هذا القرآن المعروف بهما مسماة بهذا الاسم اومسمى به او مؤلفة من جنس هذه الحروف التى الفوا منه كلامهم والمقصود من الاخبار بمضمون هذه الجملة التحدى والزام الحجة عليهم وتبكيتهم باثبات ان القرآن وحى الهى لاكلام البشر والالما عجزوا عن الاتيان بمثله مع كونه مؤلفا مما يركبون منه كلامهم وقوله تعالى ذلك خبرثان للمبتدأ المحذوف او بدل من الخبر الاول وهو الم والكتاب صفة ذلك على التقديرين ويجوزان يكون ذلك مبتدأ والكتاب خبره والجملة خبرا بعد خبر للمبتدأ المحذوف او بدلا من الخبر المفرد (**قوله** ولاريب فى المشهورة) اى فى القرآءة المشهورة بين القراء مبنى لما تقرر من ان اسم لاالتى لنفى الجنس اذا كان نكرة مفردة يبنى على ماينصب به لتضمنه معنى الحرف وهو من الاستغراقية كأنه قيل هل من ريب فيه فقال لا ريب فيه اى لامن ريب واحترز بقوله فى المشهورة عن قرآءة ابى الشعثاء وهو تابعى مشهور اسمه سليم بن اسود فانه قرأ لاريب مرفوعا منونا والفرق بين القرآءتين ان القرآءة المشهورة نص فى الاستغراق موجب لانتفاء الريب بالكلية وغير المشهورة تجوزه وبيان ذلك ان المشهورة تفيد نفى الجنس اى الحقيقة ونفى الحقيقة يستلزم نفى افرادها باسرها اذلوثبت شئ منها كانت الحقيقة ثابتة فى ضمنه ولم يكن نفى الجنس صحيحا ولما كان نفى الجنس مستلزما لنفى جميع افراده ثبت ان القرآءة المشهورة نص فى

لان المراد به المؤلف الكامل فى تأليفه البالغ اقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة والكتاب صفة ذلك وان يكون الم خبر مبتدأ محذوف وذلك خبرا ثانيا او بدلا والكتاب صفته ولاريب فى المشهورة مبنى لتضمنه معنى من منصوب المحل على انه اسم للا بلا النافية للجنس العاملة عمل ان لانها نقيضتها ولازمة للاسماء لزومها وفى قرآءة ابى الشعثاء مرفوع بلا التى بمعنى ليس

وفيه خبره ولم يقدم كما قدم فى قوله تعالى لا فيها غول لانه لم يقصد تخصيص نفى الريب به من بين سائر الكتب كما قصد به ثم اوصفته والمتقين خبره وهدى نصب على الحال

الاستغراق موجبة له فاذا قيل لا رجل فى الدار مثلا بفتح اللام لم يصح ان يقال بل رجلان اورجال بخلاف القرأة الغير المشهورة فانها مجوزة للاستغراق وليست بنص فيه وان كان مدلولها الظاهر الاستغراق وذلك ان المتبادر من النكرة المنونة هو فرد لابعينه فاذا وقعت فى سياق النفى يكون المنفى فرد لابعينه و نفيه مع نفى الماهية متساويان فيكون نفيه مستلزما لنفى جميع افراد الحقيقة وهو معنى الاستغراق واما كونها محتملا لمعنى آخر غير الاستغراق فلانه قد يقصد بذلك نفى معنى الوحدة فقط فان اسم الجنس المنون حامل لمعنيين الوحدة العارضة للمعنى الجنسى ونفس المعنى الجنسى فاذا وقع فى سياق النفى ربما يكون المقصود نفى معنى الوحدة فقط من غير ان يلاحظ تعلق النفى باصل المعنى الجنسى فيقال حينئذ لا رجل فى الدار بل رجلان اورجال على معنى ان الجنس موصوف بالتعدد لا بالوحدة فلذلك قيل لا النافية على قسمين قسم ينفى به الجنس وهو يعمل عمل ان لمناسبته لها فى افادة التحقيق فان لا النافية لتحقيق النفى كما ان ان لتحقيق الاثبات وفى ان كل واحد منهما لازم للاسم لا يدخل الا عليه بخلاف ما التى بمعنى ليس فانها لا تعمل عمل ليس عند بنى تميم لدخولها على القبيلتين و قسم تنفى به الوحدة و تعمل حينئذ عمل ليس (**قوله** وفيه خبره) اى لفظ فيه خبر لا ريب سواء كان لا فيه لنفى الجنس او بمعنى ليس غير ان فيه مرفوع المحل على الاول ومنصوب المحل على الثانى (**قوله** ولم يقدم) اى لم يقدم لفظ فيه على ريب بان يقال لا فيه ريب كما قيل لا فيها غول اى غائلة الصداع بدليل قوله تعالى فى موضع آخر لا يصدعون عنها وقيل معناه لا تغتال عقولهم اى لا تذهب بها كما تذهب بها خمور الدنيا يعنى انه لم يقدم الطرف فى هذه الاية كما قدم فى قوله تعالى لا فيها غول لان تقديم ما حقه التأخير يكون للتخصيص غالبا وهو غير مناسب فى هذا المقام لانه لو قدم الظرف لفهم ان انتفاء الريب مختص بذلك الكتاب من بين سائر الكتب كما فهم من تقديم الظرف فى قوله تعالى لا فيها غول ان انتفاء الغول مختص بخمور الجنة اشارة الى ان خمور الدنيا فيها غول وتخصيص انتفاء الريب بذلك الكتاب ردا على من لم يخصصه به غير مناسب لهذا المقام اذ لا نزاع فى ذلك بل المقصود بيان ان القرآن وحى الهى لا ينبغى لاحد ان يرتاب فيه تجهيلا و توبيخا لمن ارتاب فيه بحصر حاله فى احد امرين وهو كونه عديم العقل او فاقد النظر والتأمل فلا اعتبار لريبه (**قوله** اوصفته) عطف على قوله خبره فى قوله وفيه خبر وفيه تفكيك الضمير لان ضمير صفته للريب وضمير خبره للفظ لا فى لا ريب على التقديرين اى سواء كان لا لنفى الجنس او مشبهة بليس وكذا ضمير خبره فى قوله وللمتقين خبره اى خبر لا فلو قيل او صفة بدون الضمير لكان اوجه معنى على تقدير ان يكون فيه صفة للريب يكون الخبر حينئذ للمتقين والتقدير لا ريب كائنا فيه حاصل للمتقين حال كونه ذا هدى او هاديا اوليس ريب كائن

فيه سبا صلا للمتقين هاديا اوذا هدى (قوله اوالخبر محذوف) عطف على قوله وفيه خبره اى . و يحتمل ان يكون خبرلاسوآءكان لنفى الجنس او بمعنى ليس محذوفاوهو فيه فان بنى تميم لايكادون يذكرون خبرها فيقولون مثلا لاضير ولابأس اى لاضير فيه اوعليه او علينا على حسب اقتضاء المقام واختلافه فحينئذ يكون الوقف على ريب تاما أتمام الكلام بالخبر المقدر بخلاف مااذاكان الخبر هوفيه المذكور فان الوقف على لاريب حينئذلايكون حسنا بل يكون قبيحا ناقصا لكونه على كلام غير مفيد لانه لايفيد بدون فيه المذكور ذكر فى خبر لاثلاثة اوجه الاول ان خبره فيه والثانى ان خبره للمتقين وفيه صفة ريب وهدى حال والثالث ان يكون خبره محذوفا وهوفيه و التقدير لاريب فيه فيه هدى للمتقين وحذف خبر لا كثير نحو لابأس و لاضير وقد يحذف اسمها و يبقى خبرها نحو لاعليك اى لابأس عليك (قوله قدم عليه لتنكيره) يعنى ان المبتدأ لماكان نكرة قدم خبره عليه لتخصص به النكرة الواقعة مبتدأ كما فى نحو فى الدار رجل وهذا الوجه يستلزم ان لايكون الكتاب نفسه هدى بل يكون ظرفا للهدى فالوجه الاول اولى لانه ابلغ وقد تكرر فى القرآن ان القران نفسه نور وهدى والوجه الثالث من وجوه اعراب الآية ماذكره بقوله وان يكون ذلك مبتدأ اى مبتدأ ثانيا لانه معطوف على قوله فى الوجه الاول وذلك خبره لان الوجه الثالث مبنى على ان يكون الم مبتدأ كما فى الوجه الاول بقرينة قوله فى اخر هذا الوجه والجملة خبرالم وتقرير هذا الوجه ان الم مبتدأ وذلك مبتدأ ثان والكتاب خبره ولماورد ان تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصره فى المبتدأ فيلزم ان لايكون سائر الكتب السماوية كتابا اشار الى دفعه بقوله على معنى انه الكتاب الكامل الذى يستأهل ان يسمى كتابا يعنى ان اللام فى الكتاب لتعريف الجنس اذلاعهد وان المقصود من حصر الجنس حصر الكمال فان حصر الجنس المقول على كثيرين فى فرد من افراده يكون للدلالة على كماله فى تحقق المعنى الجنسى فيه وبلوغه الى حيث صار ماسواه كانه ليس من افراد هذا الجنس كما فى قولك زيد الشجاع (قوله اوصفته) منصوب معطوف على قوله خبره اى اويكون الكتاب صفة ذلك ومابعده و هو لا ريب فيه خبره والجملة وهى ذلك الكتاب على الاول وذلك الكتاب لاريب فيه على الثانى خبرالم واعلم ان قوله لا ريب فيه فى المشهورة مبنى لاوجه لتوسيطه بين الوجهين الاولين و بين الوجه الثالث من وجوه اعراب الآية اذلااختصاص له بالوجهين السابقين بل لاتعلق له بهما اصلا فكان حقه ان يؤخر عن الوجه الثالث ولعله انما قدمه على الوجه الثالث اشارة الى ضعفه بناء على ان الم اذاكان اسما للسورة وكان قوله ذلك اشارة اليها على ان يكون مبتدأ ثانيا و الكتاب خبره والجملة خبرا لم يكون حصرا لكمال بالنسبة الى

او الخبر محذوف كما فى لاخير و لذلك وقف على لاريب على ان فيه خبر هدى قدم عليه لتنكيره و التقدير لا ريب فيه فيه هدى وان يكون ذلك مبتدأ والكتاب خبره على معنى انه الكتاب الكامل الذى يستأهل ان يسمى كتابا اوصفته ومابعده خبره والجملة خبر الم

السورة على معنى ان هذه السورة هي الكتاب فيلزم منه اثبات النقصان لسائر السور بالنسبة اليها لانها المقابلة لها دون سائر الكتب السماوية والسور كلها مستوية الاقدام في كون كل واحد منها معجزا متحدى بها بالقساء اقصى درجات الفصاحة و البلاغة لانقصان في شئ منها بالنسبة الى السور الباقية واجيب بان ماذكر انما يلزم اذا وحظ في الحصر نفس السورة من حيث خصوصها وليس كذلك بل هي ملحوظة من حيث انها قرأن على طريق ذكر اسم الجزء وارادة الكل وعلى هذا التقدير يكون مقابلها سائر الكتب السماوية دون سائر السور القرانية وانت خبير بان هذا الجواب لايخلو عن تكلف (**قوله** والاولى ان يقال انها جمل متناسقة) لما كان ماذكر من وجوه اعراب هذه الآية مبتنية على مجرد كون اللفظ محتملا لها على وجه يصح به انتظام الالفاظ مع سداد المعنى في الجملة ولابد في الكلام البليغ ان ينظر المتكلم عند نظمه الى المعاني والاغراض المطلوبة له ويرتبها في ذهنه ثم يرتب الالفاظ على حذوها فان مدار البلاغة ومبناها انما هو رعاية جانب المعنى و جزالته ثم تطبيق اللفظ اعلى مايقتضيه المقام فحق من يتصدى لتفسير كلام الله تعالى وتأويله ان يلاحظ احق المعاني بالاعتبار واقربها محلاله ثم يكشف وجه انطباق الفاظه على تلك الاغراض المطلوبة منه فلما ذكر من وجوه الاعراب ماذكره ولاحظ انه روعي في تلك الوجوه جانب الالفاظ ووجه انتظامها على وجه الصحة مع سداد المعنى في الجملة وان الاقتصار على هذا القدر لاوجه له في توجيه انتظام الكلام البالغ الى اقصى مراتب البلاغة لم يرض بماذكره اولا لخلوه عن رعاية جانب المعنى وجزالته واعتبار الدلالات العقلية والارتباطات المعنوية واختار وجها آخر مشتملا على ماهو مدار البلاغة من رعاية جانب المعنى وجزالته اولا فقال والاولى انها جمل متناسقة اى منتظمة متماثلة بحيث يرتبط بعضها ببعض من غير ان يتخلل بينها احرف النسق يقال خرز نسق اى منتظم والنسق من الكلام ماجاء على نظام واحد والنسق بسكون السين مصدر قولك نسقت الكلام اذا عطفت بعضه على بعض بحرف النسق و بين وجه تناسقها وارتباطها بوجهين الاول ماذكره بقوله تقرر اللاحقة منها السابقة اى تؤكدها فيكون بينها كمال الاتصال فيمتنع تخلل العاطف بينها والثاني ماذكره بقوله اوتستتبع كل واحدة منها مايليها استتباع الدليل للمدلول (**قوله** فالم جملة) الفاء فيه لتفصيل تقرر اللاحقة منها السابقة وصور كون الم جملة بان جعله خبر مبتدأ محذوف وهو المتحدى به و يجوز ايضا ان يجعل مبتدأ محذوف الخبر اى المؤلف من جنس هذه الحروف هو المتحدى به وكل واحد من التقديرين ظاهر على ان يكون افتتاح السورة بالم للايقاظ وقرع العصا لتنبيه السامع على ان اعجاز القرأن المتحدى به ليس الالكونه وحيا الهيا لالكونه منزلا على غير لغتهم ومؤلفا من غير مايركبون منه كلامهم واما

والاولى ان يقال انها اربع جمل متناسقة تقرر اللاحقة منها السابقة ولذلك لم يدخل العاطف بينها فالم جملة دلت على ان المتحدى به هو المؤلف من جنس مايركبون منه كلامهم وذلك الكتاب جملة ثانية مقررة لجهة التحدي

على تقدير ان يكون افتتاحها به لاجل كونه اسما للسورة او القرآن فوجه تقرير الم بالمؤلف منها مع انه حينئذ اسم علم لاحدهما ما مر من ان تسمية السورة او القرآن باسامى حروف الهجاء خاصة للاشعار بان المسمى بها ليس الا كلاما عربية معروفة التركيب من مسمياتها فاذا قيل المتحدى به هو الم بمعنى هو هذه السورة او القرآن يفهم منه انه هو المؤلف من جنس هذه الحروف والمقصود من الاشعار بكون هذه السورة او القرآن مؤلفا من مسميات هذه الاسماء تحدى المرتابين فى حقيته واثبات ان القرآن وحى آلهى لا كلام البشر والالما عجزوا عن آخرهم عن اتيان مثله و يحتمل ان يكون تقدير الم بالمؤلف منها مبنيا على ان المختار عنده ان لا تكون الفواتح اسماء للسور لما مر من قوله والوجه الاول اقرب الى التحقيق الخ (**قوله** بانه الكتاب المنعوت) متعلق بقوله مقررة يعنى ان جملة ذلك الكتاب لدلالتها على حصر الكمال على معنى انه الكتاب الكامل الذى لايستحق غيره ان يسمى كتابا مقررة و محققة لجهة التحدى و دالة على انه الحقيق بان يتحدى به ثم قرر جهة الكمال بانه حق لا ريب فيه فانه لا كمال اعلى وارفع مما للحق واليقين ولا نقص ادنى واحقر مما للباطل المهين قيل لبعض العلماء فيم لذتك قال فى حجة تتبختر اتضاحا وفى شبهة تتضاءل افتضاحا ثم اكد كونه حقا لا يحوم الشك حوله بكونه هدى للمتقين لان هداية المتقين الى ماهو اعزوا كل ماهم عليه لا تحصل الا بما هو حق و يقين لا بما هو شك و باطل (**قوله** وهدى للمتقين) مبتدأ و قوله جملة رابعة خبره وقوله بما يقدرله مبتدأ حال يعنى انه جملة كائنا مع ما يقدرله مبتدأ فان قوله تعالى هدى خبر مبتدأ محذوف اى هو هدى (**قوله** او تستتبع السابقة) عطف على قوله تقرر اللاحقة منها حاصل الوجه الاول ان كل واحدة من الجمل الثلاث الاخيرة من تلك الجمل الاربع مقررة لسابقها و حاصل هذا الوجه ان كل واحدة من الجمل الثلاث الاول مستلزمة لما يليها و يجئ عقيبها استلزام الدليل للمدلول فان مضمون جملة الم ان المتحدى به معجز وهو بمنزلة الدليل المستلزم لكونه كتابا كاملا وكونه كتابا بالغا اقصى مراتب الكمال مستلزم لانتفاء الريب عنه وانتفاؤه مستلزم لكونه هدى للمتقين اذ لو كان هناك ريب لما كان هدى لهم فان قيل فاوجه عدم دخول العاطف بينها حينئذ ومن اى قسم من اقسام الفصل هذا اجيب بان الظاهر انه من قبيل فصل الجمل المستأنفة عما قبلها فانه تعالى لما نبه بقوله الم على ان اعجاز المتحدى به ليس الا لكونه وحيا آلهيا الا لكونه منظوما من غير ما ينظمون منه كلامهم توجه ان يسأل و يقال فاذا يلزم من ذلك فاجيب عنه بان يقال ذلك الكتاب يعنى ان اعجازه على الوجه المذكور يستلزم كونه كتابا بالغا اقصى مراتب الكمال فى نظمه و معناه فاتجه عليه ايضا ان يقال فاذا يلزم من ذلك فاجيب بلا ريب فيه فان اعتراء الشك والشبهة على شئ ينا فى كماله فاتجه عليه ايضا ان يقال فاذا يلزم من ذلك

بانه الكتاب المنعوت بغاية الكمال ثم سجل على كماله بنفى الريب عنه ولا ريب فيه جملة ثالثة تشهد على كماله لانه لا كمال اعلى مما للحق واليقين وهدى للمتقين بما يقدرله مبتدأ جملة رابعة تؤكد كونه حقا لا يحوم الشك حوله بانه هدى للمتقين او تستتبع كل واحدة منها ما يليها استتباع الدليل للمدلول و بيانه انه نبه اولا على اعجاز المتحدى به من حيث انه من جنس كلامهم وقد عجزوا عن معارضته استنتج منه انه الكتاب البالغ حد الكمال واستلزم ذلك ان لا يتشبث الريب باطرافه اذ لا انقص مما يعتريه الشك والشبهة وما كان كذلك كان لامحالة هدى للمتقين

فقيل هدى للمتقين فلما زم ماهو المقصد الاقصى من الكتاب انتهى سلسلة اللزوم وانقطع السؤال والجواب (قوله وفى كل واحدة منها نكتة) يعنى ان تلك الجمل الاربع مع كونها مرتبه هذا الترتيب العجيب تشتمل كل واحد منها على نكتة على معنى ان شيأ من تلك الجمل لايخلو عن نكتة واحدة البتة وذلك لاينافى ان توجد فى بعض الجمل نكتتين اواكثر ففى الجملة الاولى ثلاث نكت الاولى حذف المبتدأ و اشار اليها بقوله المتحدى به هو المؤلف من جنس هذه الحروف والثانية الرمز الى المقصود وهو كون المتحدى به وحيا الهيا فلذلك يعجز البشر عن اتيان مثله والثالثة التعليل على هذا المقصود بالطف وجه وتقريره ان المتحدى به لوكان من عند غيرالله تعالى لماعجز واعن معارضته مع كونه مؤلفا من جنس ماينظمون منه كلامهم فثبت به ان اعجازه ليس الالكمال بلاغته بحيث لايقدر عليه الامن احاط بكل شئ قدرة وعلما واعلم ان المصنف جعل نفس الحذف نكتة مع انه ممانقتضيه النكتة لانفس النكتة فانها عبارة عن الامر الداعى الى اعتبار خصوصية مافى الكلام الذى يعبر به عن المراد ويقال لذلك الامر الحال والمقام وتلك الخصوصية مقتضى الحال والمقام والاعتبار المناسب ايضا ومنها الحذف فان الشئ انما يحذف اذا كان السامع عارفا به لقيام مايدل عليه من القرآن وتحقق مع ذلك نكتة داعية الى الحذف ومرجحة له على الذكر كتعينه حقيقة اوادعاء اوضيق المقام عن اطالة الكلام اومحافظة الوزن اوالسجع اواختبار تنبه السامع هل يتنبه املا اومقدار تنبهه هل يتنبه بالقرائن الخفية ام لافظهر ان الحذف ليس نفس النكتة بل هو مماتقتضيه النكتة الاان المصنف سماه نكتة على طريق تسمية مقتضى النكتة بالفتح باسم النكتة المقتضية له (قوله وفى الثانية فخامة التعريف) فان تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصر جنس الخبر فى المبتدأ بناء على ان المبتدء لكونه اكمل افراد ذلك الجنس صار كانه الجنس كله وان ماسواه كانه ليس من افراد ذلك الجنس وهو تفخيم بليغ للمبتدأ (قوله وفى الثالثة تأخير الظرف حذرا عن ايهام الباطل) فانه لوقدم الظرف وقيل لافيه ريب لاوهم ان انتفاء الريب مختص بهذا الكتاب من بين ساير الكتب السماوية وهو وهم باطل اذلاريب فى شئ من الكتب السماوية (قوله وفى الرابعة الخ) ذكر فيها خمس نكت الاولى حذف المبتدأ والتقدير هو هدى والثانية توصيف المسند اليه بالمصدر وهو هدى للمبالغة على طريق رجل عدل والثالثة ايراد المصدر المذكور منكرا اشارة الى انه هدى لايكتنه كنهه والرابعة تخصيص الهدى بالمتقين بادخال اللام الدالة على الاختصاص على لفظ المتقين (قوله باعتبار الغاية) متعلق بالمتقين اى بالذين تصير عاقبة امرهم ومآل حالهم التقوى فانهم هم المنتفعون به والمختصون بالاهتداء به وتسميتهم بالمتقين مجاز باعتبار الغاية والمآل على طريق تسمية الحى قتيلا والعصير خمرا بذلك الاعتبار والخامسة تسمية المشارف اى المقارب للتقوى متقيا فان المجاز باعتبار المآل قدتكون علاقته كونه مشارفا للمعنى

وفى كل واحدة منها نكتة ذات جزالة ففى الاولى الحذف و الرمز الى المقصود مع التعليل وفى الثانية فخامة التعريف وفى الثالثة تأخير الظرف حذرا عن ايهام الباطل وفى الرابعة الحذف والتوصيف بالمصدر للمبالغة وايراده منكرا للتعظيم وتخصيص الهدى بالمتقين باعتبار الغاية وتسمية المشارف للتقوى متقيا

(المحرر)

المجازى كما فى قوله عليه الصلاة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه فان الحى سمى قتيلا
من حيث كونه قتيلا عقيب تعلق القتل به بلاتراخ وقد تكون علاقته صيرورة امره
الى المعنى المجازى بعد زمان متراخ لابطريق المشارفة كما فى قوله تعالى ولايلدوا الافاجرا
كفارا فان اتصاف المولود بالفجور والكفر متراخ عن تعلق الولادة بالمولود فظهر
ان قوله باعتبار الغاية بيان لنوع علاقة المجاز وقوله وتسمية المشارف الى اخره بيان
لصنفها (**قوله** ايجازا) اشارة الى نكتة لفظية لارتكاب المجاز فان هدى للمتقين
اوجز من هدى للضالين الصائرين الى التقوى المشارفين لها مع ما فيه من جنس المطلع
بتصدير السورة التى هى اولى الزهراوين بذكر اولياء الله تعالى والمرتضين من عباده
(**قوله** وتفخيما لشأنه) اى لشأن المشارف للتقوى لان فيه مدحا للقابل للصفة
المحمودة حال خلوه عنها وعدم اتصافه بها بانه كالمتصف بها بالفعل واشارة الى نكتة
معنوية له (**قوله** اماموصول بالمتقين) قسيمه ماسيجئ من قوله واما مفصول عنه
وعلى تقدير كونه موصولا به اما تابع له فى الاعراب بان يكون صفة له مجرورة مثله اما مقيدة له
او موضحة اومادحة واما مقطوع عن التبعية بان يخالفه فى الاعراب ويكون مدحا منصوبا
بتقدير اعنى اومرفوعا بتقدير هم الذين جعل المدح المنصوب اوالمرفوع موصولا
بما قبلهما مع كونهما مقطوعين عنه من حيث كونهما جملة مستقلة فعلية اواسمية كالجملة
المستأنفة بناء على انهما موصولان تامان لما قبلهما حقيقة ومعنى وان كانا مفصولين
مقطوعين عنه نظرا الى اللفظ والاعراب والصورة فان الصفة اذا قطعت عن اعراب
موصوفها مدحا لم يتغير فى المعنى ماقصد بها من اجرائها على موصوفها بخلاف
ما اذا كان مستأنفا بان رفع على الابتداء وكان اولئك خبره فانه حينئذ يكون المقصود
الاخبار عنه بما بعده لااجراءه على ماقبله وان فهم ذلك ضمنا فليس هو جاريا عليه
حقيقة بل كالجارى عليه فافترقا وانما قلنا انه على تقدير كونه مستأنفا يفهم منه ضمنا
كونه ثابتا لماقبله جاريا عليه بناء على ان الاستيناف مبنى على تقدير سؤال فكأنه قيل
ما بال المتقين مخصوصين بان الكتاب هدى لهم فاجيب بان الموصوفين بهذه الاوصاف
الثلاثة على هدى فكونه جوابا له يؤكد اتصاله بما قبله وكونه تابعا له فى المعنى وجاريا عليه
وثابتا له فلذلك ترى علماء المعانى يعدون اتصال الكلام المستأنف بماقبله من قبيل كمال الاتصال
المانع من العطف واعلم ان الصفة ان كان مفهومها عين مفهوم الموصوف بحيث
لايتميز احدهما عن الآخر الابكون الموصوف مجملا تفصله الصفة وتبينه تسمى كاشفة
وموضحة ومعرفة كقولك الجسم الطويل العريض العميق متحيز اوان كان مفهومها
خارجا عن مفهوم الموصوف بان دلت على بعض الاحوال الخارجة عن مفهوم
الموصوف تسمى مخصصة ومقيدة وان كان الموصوف معلوما عند المخاطب قبل اجراء
الصفة عليه سواء كان ممالاشريك له فى ذلك الاسم نحو بسم الله الرحمن الرحيم فانه

ايجازا وتفخيما لشأنه (الذين يؤمنون بالغيب) اماموصول بالمتقين على انه صفة مجرورة مقيدة له ان فسر التقوى بترك ما لاينبغى

لاشئ يشترك معه تعالى فى اسم الله حتى يحتاج الى تخصيصه وتمييزه تعالى عنه ونحو اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فانه لاشريك للعين فى اسم الشيطان اوكان له شريك فيه نحوا تاك زيد الفاضل الكريم اوالفاسق اللئيم الان الموصوف كان معلوما للمخاطب قبل اجراء الصفة عليه كما اذاعرف المخاطب زيدا الآتى قبل ذكر وصفه فالصفة فى مثله تكون لمدح الموصوف اوذمه لاللتقييد وتعيينه وان كان له شريك فى اسمه ووصف المتقين بقوله الذين يؤمنون يحتمل ان يكون لكل واحد من هذه الوجوه الثلاثة التقييد والتوضيح والمدح اما الاول فعلى تقدير ان يفسر التقوى بترك مالا ينبغى كالشرك والعقائد الباطلة والافعال التى نهى عنها صريحا فان من توقى عن العقائد الزائغة وتخلى عن الافعال التى نهى عنها صريحا يجوز ان يتحلى بالطاعات المأمور بها كالايمان بالغيب واقام الصلاة وايتاء الحقوق المالية وان لايتحلى فوصف المتقون بما ذكر بعده تقييدا لهم حتى يتميزوا عن المتقين الذين لم يتحلوا بما ذكر من الطاعات (**قوله** مترتبة) مرفوع على انه صفة ثالثة لقوله صفة والتحلية الاولى بالحاء المهملة والثانية بالخاء المعجمة يقال صقل السيف اى جلاه ونقله الى بناء التفعيل للمبالغة (**قوله** اوموضحة) مرفوع بالعطف على قوله مقيدة وذلك على تقدير ان يفسر التقوى بمعناه المتعارف عند اهل الشرع وهو اتيان انواع الطاعات باسرها وترك المنكرات والمعاصى باجمعها وجه كون الصفة موضحة حينئذ ان مفهومها حينئذ يكون عين مفهوم الموصوف مع زيادة تفصيل وبيان فيها ولما ورد ان يقال كيف تكون هذه الصفة موضحة لمفهوم الموصوف وهو المتقون ومشتملة على زيادة تفصيل وبيان له مع انه لم يتعرض فيها لاكثر الطاعات ولالشئ من ترك المنكرات دفعه بقوله لاشتماله الخ فانه علة لكونها موضحة والضمير المجرور فيه راجع الى الصفة لكونها فى معنى الوصف اوالى قوله الذين يؤمنون الآية والمآل واحد ووجه الدفع ان المتقى فى الشريعة من يقى نفسه عما يضره فى الآخرة من فعل سيئة اوترك حسنة ومحصله انه الذى يفعل الحسنات ويترك السيئات فمفهوم المتقين ينبئ اجمالا عن هذين الامرين وهذه الصفة اعنى قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الخ مشتملة عليهما معا فهى كاشفة لموصوفها لان الاتيان بالايمان والصلاة والصدقة كناية عن فعل جميع الحسنات وترك جميع السيئات من حيث ان الايمان اصل مستتبع للحسنات كلها وانها ثمرات لازمة وتابعة له وايضا الايمان بالنسبة الى سائر الحسنات بمنزلة الاساس لها من حيث انه شرط لصحتها لايعتبر شئ منها بدونه فلاتوجد حسنة بدون الايمان كما لايوجد البناء بدون اساسه وان الصلاة اصل للعبادات البدنية والصدقة اصل للعبادات المالية فمن اتى بهما يأتى بسائر العبادات البدنية والمالية وان لم يكونا اساسين لسائر العبادات البدنية والمالية لظهور ان صحة شئ من تلك العبادات لاتتوقف عليهما فظهر بهذا

مترتبة عليه ترتب التحلية على التخلية والتصوير على التصقيل اوموضحة ان فسر بما يعم فعل الحسنات وترك السيئات لاشتماله على ما هو اصل الاعمال واساس الحسنات من الايمان والصلاة والصدقة

ان الاتيان هذه الثلاثة مستلزم غالبا لاتيان سائر الطاعات وان واحدة منها وهي الصلاة مستتبعة لترك السيئات لقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر فصح ان قوله تعالى الذين يؤمنون الى آخر الثلاثة كناية عن فعل جميع الطاعات وترك جميع المنكرات وهما اللذان يدور عليهما امر التقوى فكانت الثلاثة المذكورة في نظم التنزيل قائمة مقام تفصيل أنواعهما وتفصيل ما اجمل بلفظ المتقين فكانت الصفة كاشفة والعبارة الظاهرة في الدلالة على كون الصفة كاشفة ان يقال الذين يفعلون الحسنات باسرها و يتركون السيئات باجمعها الاانه عدل عنها الى ما عليه نظم التنزيل لفوائد الاولى التنبيه على ان الحسنات اصولا يكتفى بذكرها عن تفصيل فرعها وان واحدة منها وهي الصلاة تستتبع ترك السيئات والثانية الدلالة على ان الحسنات منقسمة الى قلبية وقالبية ومالية والثالثة التنبيه بذكرها مرتبة على ترتيبها في الفضل والشرف (**قوله** فانها امهات الاعمال النفسانية والعبادات البدنية) والمالية من قبيل اللف والنشر لقوله من الايمان والصلاة والصدقة وكلة من فيه لبيان قوله ماهو اصل الاعمال وقوله واساس الحسنات عطف تفسيري لقوله اصل الاعمال وهو يتناول ترك السيئات ايضا لما مر ان الصلاة تستتبع ترك الفواحش والمنكرات (**قوله** غالبا) قيد لقوله المستتبعة لسائر الطاعات المأمور بها والتجنب عن المعاصى المنهى عنها والمستتبعة مرفوع على انه صفة امهات الاعمال وقوله والتجنب مجرور معطوف على سائر الطاعات واورد الآية لاثبات كونها مستتبعة للتجنب عن المعاصى واورد الحديث لبيان استتباعها لسائر الطاعات فان الصلاة لما كانت عماد الدين وان من اقامها فقد اقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين وقد تقرر ان الدين هو الاسلام وان الاسلام هو الطاعة والانقياد بامتثال الاوامر واجتناب المنهيات فلزم من ذلك ان اقامتها مستتبعة لاتمام الطاعة وكذا يلزم من كون الزكاة جسرا للاسلام كونها مستتبعة لذلك وتقديم الآية على الحديث مع ان الترتيب ما بين بهما على عكس ترتيبهما لان الآية مع كونها اشرف من الحديث اظهر دلالة على الاستتباع و في الحواشي السعدية ههنا بحث وهو ان كون الذين يؤمنون صفة او نصبا على المدح اورفعا انما يحسن اذا حمل المتقين على حقيقته دون المشارفة اذ لا شئ من الايمان واقام الصلاة وايتاء الزكاة بحاصل للضالين الصائرين الى التقوى هذا كلامه ولا يخفى انه اذا حمل المتقين على المشارفة لعلة اقتضى ذلك الحمل يمكن ان تكون هذه الثلاثة ايضا محمولة عليها بقرينة حمل الموصوف بها عليها (**قوله** اومادحة بما تضمنه) وفي بعض النسخ او مسوقة للمدح بما تضمنه المتقون واياما كان فدخول كلة او معطوف على قوله مقيدة او موضحة وعلى النسخة الاولى يكون الضمير المستتر في تضمنه راجعا الى المتقين والبارز الى كلة

فانها امهات الاعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية المستتبعة لسائر الطاعات والتجنب عن المعاصى غالبا الا ترى الى قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر و قوله عليه السلام الصلاة عماد الدين والزكاة قنطرة الاسلام اومادحة بما تضمنه و تخصيص الايمان بالغيب و اقام الصلاة وايتاء الزكاة بالذكر اظهار الفضلها على سائر ما يدخل تحت اسم التقوى

ما او يكون المعنى على التجنين هو ان هذه الصفة مادحة بتصريح ما تجده المتقون وفى الحواشى الشريفية حاصل ماقرره من الاحتمالات ان المتقى ان حمل على المعنى الشرعى فان جعل خطابا لمن عرف مفهومه مفصلا كانت الصفة مادحة والا فكاشفة وان حمل على مجتنب المعاصى كانت مخصصة وللمورد ان يقال الاوصاف الداخلة فى مفهوم المتقين كلها صالحة للمدح فلم خصصت هذه الثلاثة من بين سائر مايدخل تحت اسم التقوى الشرعى دفعه بقوله وتخصيص الايمان بالغيب الخ فان الغرض من الصفة المادحة لما كان اظهار كمال الموصوف وقصد تعظيمه والثناء عليه كان المناسب ذكر صفة لها مزيد مدخل فى افادة هذا الغرض بالنسبة الى ماسواها ولايخفى ان هذه الثلاثة اشرف مما عداها واولى بان يمدح بها وليس ههنا ملاحظة استتباعها لما عداها كما فى كونها صفة كاشفة (**قوله** اوعلى انه مدح) معطوف على قوله على انه صفة مجرورة وقوله بتقدير اعنى اوهم الذين نشر على ترتيب اللف (**قوله** واما مفصول عنه) اى غير موصول بالمتقين بل هو جملة مستأنفة من مبتدأ وخبر فانه لما قيل هدى للمتقين اتجه لسائل ان يقول مابال المتقين مخصوصين بذلك فوقع قوله الذين يؤمنون بالغيب الخ كانه جواب لهذا السؤال (**قوله** فيكون الوقف على المتقين تاما) اى على تقدير كونه مفصولا مستأنفا يكون الوقف على ماقبله تاما لان المستأنف كلام مفيد مستقل بنفسه وان كان مرتبطا بما قبله ارتباطا معنويا من حيث كونه جوابا عن سوال نشأ مما قبله وهو يدل على انه ان كان موصولا بالمتقين صفة اومدحا منصوبا اومرفوعا يكون الوقف على المتقين حسنا غير تام لانه وقف على كلام مفيد لايستقل مابعده بدونه بل يتعلق به فى الاعراب اوفى المعنى وفى الحواشى السعدية فان قيل اذا كان الذين يؤمنون مدحا منصوبا اومرفوعا فهى جملة مستقلة لاتعلق لها بما قبلها من جهة الاعراب فينبغى ان يكون الوقف على المتقين تاما حينئذ قلنا هو فى المعنى وصف لما قبله فكانه تابع له فى الاعراب عن ابى على الفارسى رحمه الله انه اذا ذكرت صفات المدح اوالذم وخولف فى بعضها الاعراب فقد خولف للافتنان ويسمى نحو ذلك قطعا وللتنبيه على شدة هذا الاتصال يلتزمون حذف الفعل فى المنصوب على المدح بتقدير اعنى وحذف المبتدأ فى المرفوع على المدح ليكون فى الصورة متعلقا بما قبله فلايكون المخصوص بالمدح كلاما مستقلا بنفسه منقطعا عما قبله من حيث المعنى والحقيقة ولهذا كان الوقف على المتقين حينئذ حسنا غير تام (**قوله** والايمان فى اللغة التصديق) كقوله تعالى حكاية لقول اخوة يوسف لابيهم يعقوب عليهم الصلاة والسلام وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق ومعنى التصديق هو اعتقاد السامع صدق المخبر فيما يخبر به فمن صدق الله تعالى فيما اخبر به فى كتابه وصدق رسوله صلى الله عليه وسلم فيما اخبر به معتقدا بالقلب بصدقهما فهو مؤمن

اوعلى انه مدح منصوب اومرفوع بتقدير اعنى اوهم الذين واما مفصول عنه مرفوع بالابتدأ وخبره اولئك على هدى فيكون الوقف على للمتقين تاما والايمان فى اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الامن

كان المصدق آمن المصدق من التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف

ثم ان الايمان بهذا المعنى منقول من الايمان بمعنى جعل احد امينا من امر فان الايمان افعال من الامن يقال آمنته فلانا اى جعلته امينا منه وامنتيه غيرى اى جعلنى غيرى آمينا منه والثلاثى منه يتعدى الى مفعول واحد تقول آمنته اى كنت آمينا منه وبالفارسي امين شدم ازو واذا نقل الى باب الافعال وقيل آمن يجوز ان يتعدى الى مفعول ثان كامر وان يكون بمعنى صار ذا امن فان الهمزة اذا دخلت على الفعل اللازم عدته واذا دخلت على الفعل المتعدى فاما ان تعديه الى مفعول ثان اوتجعله لازما على معنى الصيرورة وسيجيء ان كلا الوجهين حسن فى يؤمنون (**قوله** كان المصدق آمن المصدق الخ) اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى المنقول عنه والمنقول اليه والمصدق الاول بكسر الدال والثانى بفتحها وكلا المعنيين اللغويين معنيان حقيقيان للفظ الايمان وضع اولا لجعل الشيء امينا من امر ثم وضع ثانيا لمعنى يناسبه وهو التصديق فانك اذا صدقت المخبر فقد آمنته من تكذيبك وقيل انه مجاز لغوى فى التصديق كما يشعر به ظاهر كلام صاحب الكشاف حيث قال وحقيقته آمنه التكذيب وذلك لان الامن من التكذيب لازم للتصديق ولفظ الايمان موضوع للازم وقد استعمل فى الملزوم الذى هو التصديق فيكون مجازا وكذا الصيرورة ذا امن وطمانينة لازم للوثوق بالشيء فلفظ الايمان مع كونه موضوعا للازم اذا استعمل فى معنى الوثوق فقد استعمل فيما هو ملزوم لاصل معناه (**قوله** وتعديته بالباء) يعنى ان الايمان بمعنى التصديق حقه ان يتعدى بنفسه بان يقال آمنته اى صدقته الا انه عدى بالباء وقيل آمنت به لتضمنه معنى الاعتراف والاقرار فانك اذا صدقت شيئا فقد اعترفت به والتضمين ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقى ويلاحظ معه معنى فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقات الآخر كقولك احمد اليك فلانا فانك لاحظت مع الحمد معنى الانهاء ودللت عليه بذكر صلته اعنى كلمة الى اى احمده منهيا اليك حمدى اياه كذا فى الحواشى الشريفية قيل عليه والاحسن ان يقال ويدل على الفعل الآخر اما بذكر شيء من متعلقاته كما فى احمد اليك فلانا اوحذف شيء من متعلقات الاول كما فى قولهم هيجنى شوقا بحذف صلة هيجنى قال صاحب الكشاف من شأنهم انهم يضمنون الفعل معنى فعل آخر فيجرونه مجراه فيقولون هيجنى شوقا متعدى الى مفعولين بنفسه وان كان حقه يتعدى الى الثانى بالى ويقال هيجه الى كذا لتضمينه معنى ذكر هذا كلامه فقد صرح بان الفعل الآخر لم يدل عليه بذكر شيء من متعلقاته بل بحذف صلة الفعل الاول قال المولى المحقق التفتازانى رحمه الله فان قيل الفعل المذكور ان كان مستعملا فى معناه الحقيقى فلا دلالة على الفعل الآخر وان كان فى معنى الفعل الآخر فلا دلالة على معناه الحقيقى فلا تضمين هنا على التقديرين وان كان

مستعملا فيهما جميعا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلنا هو في معناه الحقيقي مع حذف حال مأخوذ من الفعل الاخر اعتمادا على قيام القرينة اللفظية الدالة على المحذوف فقولك احمد اليك فلانا معناه احمد منهيا اليك حمده فان المعنى الاخر فيه مراد بلفظ محذوف دل عليه بذكر ما هو من متعلقاته وان الفعل المذكور اصل فيه والمحذوف قيد له على انه حال من فاعله ونحوه قوله تعالى ولتكبروا الله على ماهداكم كأنه قيل ولتكبروا الله حامدين على ماهداكم وقوله تعالى يقلب كفيه على ما انفق فيها ادخل فيه كلمة على لما ضمنه معنى الندم اى نادما على انفاقه وقد يعكس ويجعل المتروك اصلا والمذكور حالا وتبعا كما فيما نحن فيه اى يعترفون به مؤمنين فانه لما اعتبر يعترفون ليكون متعلق الباء وجب اعتبار الحال ايضا والالكان يؤمنون مجازا محضا لاتضمينا (**قوله** وقد يطلق بمعنى الوثوق) الباء في قوله بمعنى صلة لمحذوف منصوب على انه حال من المنوى في يطلق لالنفس يطلق لان الاطلاق لا يتعدى بالباء والتقدير وقد يستعمل لفظ الايمان كائنا بمعنى الوثوق والايمان بهذا المعنى منقول من آمن بمعنى صار ذا امن على ان الهمزة فيه للصيرورة كما في نحو اغد البعير واجرب الرجل اى صار ذا غدة وجرب فيكون لازما واذا نقل الى معنى الوثوق يتعدى بالباء فيقال آمن به اى وثق به وحذفت في ما آمنت ان اجد صحابة فان المعنى ما وثقت بان اجد صحابة اى رفقاء بناء على ان حذف الجار من ان وان قياس مطرد قيل انه قول من نوى السفر ثم تأخر عنه بعذر عدم وجدان الرفقاء (**قوله** من حيث ان الواثق بالشئ صار ذا امن به) بيان للمناسبة بين المعنى المنقول عنه والمنقول اليه بان المعنى المنقول عنه لازم للمنقول اليه فلفظ الايمان كان في الاصل موضوعا لهذا المعنى ثم نقل عنه في العرف العام الى التصديق لما ذكر من وجه المناسبة بينهما فان الايمان كما انه حقيقة لغوية في جعل الشئ آمنا من كذا على ان تكون همزته للتعدية كذلك هو حقيقة لغوية في صيرورة الشئ ذا امن وطمانينة و حقيقة عرفية في كل واحد من معنى التصديق و الوثوق وقول المصنف والايمان في اللغة عبارة عن التصديق مع قوله وقد يطلق بمعنى الوثوق وان كان يوهم كونه حقيقة لغوية فيهما الا انه اراد باللغة ما قابل الشرع بقرينة ذكره في مقابلة قوله واما في الشرع فتعم العرف واللغة الاصلية كما ان المراد بالحقيقة والمجاز اللغويين ما يعم العرفيين والشرعيين والاصطلاحيين اذا ذكرا في مقابلة العقليين و بهذا يندفع مايرد من ان هذا مخالف لما تقرر في الاصول من ان اللغة اصل لايتصور النقل اليه فلا يقال منقول لغوى (**قوله** وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب) فعلى الوجه الاول يكون المعنى يصدقون الغيب بتأويل يعترفون بالغيب مؤمنين و على الثانى يكون المعنى يثقون بالغيب اى بما غاب عن حواسهم و لم يعرفوه

وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث ان الواثق بالشئ صار ذا امن ومنه ما آمنت ان اجد صحابة وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب

بداهة عقولهم مما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من وحدانية الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وما فيه من الثواب والعقاب ونحو ذلك ومعنى وثوقهم به انهم يعتقدون حقيته (قوله واما فى الشرع) يعني ان الايمان فى عرف اهل الشرع ليس هو التصديق مطلقا بل هو التصديق بامور مخصوصة علم بالضرورة اى بلا دليل انها من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم وان كانت متوقفة فى انفسها على النظر والاستدلال كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء فان كل واحد منها وان كان نظريا فى نفسه لكن كونه من دينه عليه الصلاة والسلام معلوم بالضرورة فالشخص انما يكون مؤمنا اذا صدق بجميع ذلك وجزم واذعن له بقلبه ويخالفه التكذيب وينافيه التوقف والتردد ثم انها اذا لوحظت اجمالا يكفى التصديق بها اجمالا واذا لوحظت تفصيلا يجب تصديقها على التفصيل حتى لو لم يصدق بفرضية الصلاة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنها كان كافرا والشيخ الاشعرى وابو منصور واتباعهما اكتفوا فى تحقيق الايمان بالتصديق المذكور واعتبر اكثر الحنفية معه الاقرار باللسان قال الامام الرازى الذين قالوا الايمان بالقلب واللسان معا اختلفوا على مذاهب الاول ان الايمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول ابى حنيفة وعامة الفقهاء رحمهم الله تعالى ثم ان هؤلاء اختلفوا فى موضعين احدهما انهم اختلفوا فى حقيقة هذه المعرفة فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقادا تقليديا او كان علما صادرا عن الدليل وهم الاكثرون الذين يحكمون بان المقلد مسلم ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال وثانيهما انهم اختلفوا فى ان العلم المعتبر فى تحقق الايمان علم بماذا قال بعض المتكلمين هو العلم بالله تعالى وصفاته على سبيل الكمال والتمام ثم انه لما كثر اختلاف الناس فى صفات الله تعالى لاجرم اقدم كل طائفة على تكفير من عداهم من الطوائف وقال اهل الانصاف المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالما بعلم زائد على ذاته او عالما بذاته وبكونه مرئيا او غير مرئى لا يكون داخلا فى مسمى الايمان وذكر اقوال الناس فى مسمى الايمان فى عرف الشرع ثم قال والذى نذهب اليه ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب ونفتقر ههنا الى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول ان من قال العالم محدث فليس مدلول هذه الالفاظ كون العالم موصوفا بالحدوث بل مدلولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادثا فالحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم فى نفس الامر فهذا الحكم الذهنى بالثبوت او الانتفاء امر يعبر عنه فى كل لغة بلفظ خاص فاختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهنى امرا واحدا يدل على ان الحكم الذهنى مغايرا لهذه الصيغ والعبارات ولان هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول

واما فى الشرع فالتصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء

ثم نقول هذا الحكم الذهني غير العلم وهو الجزم والاذعان للحق فانه غير ادوالثالنسبة الذهنية لان الجاهل بالشيء قد يحكم به فعلنا ان هذا الحكم الذهني مغاير للعلم فالمراد من التصديق بالقلب ان يذعن ذلك الحكم بقلبه ويجزم (قوله ومجموع ثلاثة امور) مرفوع معطوف على قوله فالتصديق بما علم الخ يعني ان الايمان في عرف بعض اهل الشرع وهم جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج مجموع ثلاثة امور واراد بالحق الحكم الثابت بالشرع كان نظر بامقصود افي نفسه غير متعلق بكيفية العمل كالاحكام المتعلقة باحوال المبدء والمعاد او عمليا متعلقا بكيفية العمل كالاحكام المتعلقة بافعال بني آدم فان المؤمن يجب عليه ان يعتقد بكل واحد منهما اي يجزم به ويذعن له بقلبه ويقربه بلسانه وان يعمل بمقتضاه ان كان متعلقا بكيفية العمل وكان المقصود منه ذلك العمل فضمير به ومقتضاه راجعان الى الحق وما ذكر من الاقرار باللسان يسمى شهادة والاقرار بالشهادتين قائم مقام الاقرار بحقية جميع ما علم بالضرورة انه من دينه عليه الصلاة والسلام جامع له مفصح عنه والسلف الصالحون من اهل السنة وان نقل عنهم ان الايمان مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل وانهم سموا من اخل بالاول فقط بان اقر وعمل بما كلف به من غير ان يصدق به منافقا ومن ترك الشهادة وما يقوم مقامها كاشارة الاخرس عامدا متمكنا منها سواء اعتقد وعمل اولا كافرا ومن اخل بالعمل بان ارتكب الكبيرة فاسقا الا ان مرادهم بالايمان المفسر بهذا المجموع هو الايمان الكامل لاطباقهم على ان مرتكب الكبيرة لايخرج عن الايمان بخلاف الايمان المفسر به عند الفرق الثلاث المذكورين فان المراد به عندهم اصل الايمان قال الامام الرازي نور الله مرقده في تفصيل اقوال هؤلاء الفرق الثلاث اما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله تعالى يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله تعالى عليه دليلا عقليا او نقليا من الكتاب والسنة ويتناول طاعة الله تعالى في جميع ما امر الله تعالى به من الافعال والتروك صغيرا كان اوكبيرا فقالوا مجموع هذه الاشياء هو الايمان وترك كل خصلة من هذه الخصال كفر فمن صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال فالظاهر انه في الجنة فلزم منه وجود الايمان بدون العمل ولو بقي حيا حتى دخل وقت الصلاة الواحدة فتركها ثم مات اوزنى ثم مات فهو مخلد في النار عند الخوارج والمعتزلة لقوله عليه الصلاة والسلام لايزني الزاني وهو مؤمن ايمانا تاما كاملا وكمال الشيء امر مغاير لاصله حقيقة واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الايمان اذا عدي بالباء فالمراد به التصديق ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله ويراد انه صدق بهما اذ الايمان بمعنى اداء الواجبات لايمكن فيه هذه التعدية فلا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى وصام بل يقال آمن بالله كما يقال صلى وصام لله فالايمان المعدى بالباء يجرى على طريقة اصل اللغة واما اذا ذكر مطلقا غير متعدى فقد اتفقوا على انه منقول من

ومجموع ثلاثة امور اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج

المعنى اللغوى الذى هو التصديق الى معنى اخر ثم اختلفوا فيه على وجوه احدها ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة او مندوبة او من باب الاقوال اوالافعال اوالاعتقادات وهو قول واصل بن عطا وابى الهذيل والقاضى عبد الجبار بن احمد وثانيها انه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل وهو قول ابى على وابى هاشم وثالثها ان الايمان عبارة عن اجتناب كل ماجاء فيه الوعيد ثم يحتمل ان يكون من الكبائر مالم يرد فيه الوعيد فالمؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكبائر والمؤمن عندنا كل من اجتنب ماورد فيه الوعيد وهو قول النظام ومن اصحابه من قال شرط كونه مؤمنا عند الله وعندنا اجتناب كل الكبائر واما اهل الحديث فذكروا وجهين الاول ان المعرفة ايمان كامل وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة وهذه الطاعات لايكون شئ منها ايمانا الا اذا كانت مرتبة على الاصل الذى هو المعرفة وزعموا ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيأ من الطاعات ايمانا مالم توجد المعرفة والاقرار ولاشيأ من المعاصى كفرا مالم توجد الجحود والانكار لان الفرع لايحصل بدون ماهو اصل له وهو قول عبد الله بن سعيد الكلابى والثانى ان الايمان اسم للطاعات كلها وهو ايمان واحد وجعلوا الفرائض والنوافل كلها من جملة الايمان ومن ترك شيأ من الفرائض فقد انتقص ايمانه ومن ترك النوافل لم ينتقص ايمانه ومنهم من قال الايمان اسم للفرائض دون النوافل الى هنا كلامه وبه يندفع مايرد على ظاهر قول المصنف ومن اخل بالعمل وحده اى تركه دون التصديق والاقرار الى قوله خارج عن الايمان غير داخل فى الكفر عند المعتزلة من انه يفهم منه ان المخل بالعمل وحده مؤمن فاسق وليس بكافر عند جمهور المحدثين كما هو كذلك عند اهل السنة وهذا ينافى ماقالوا من ان الايمان مجموع ثلاثة امور فان سلب احد اجزاء الشئ يستلزم انتفائه ووجه الاندفاع انهم لم يجعلوا المعصية كفرا مطلقا بل شرطوا فى كونها كفرا الجحود والانكار وكذا لم يجعلوا شيأ من الطاعات ايمانا على حدة الا بشرط تحقق التصديق والاقرار والحاصل انهم لم يجعلوا الايمان شيأ واحدا مركبا من تلك الثلاثة بل جعلوا كل واحد من التصديق وسائر الطاعات ايمانا على حدة فلايلزم من انتفاء الطاعة انتفاء اصل الايمان فالعاصى الذى يصدق الحق و يقر به مؤمن فاسق اى خارج عن الطاعة عند اهل السنة والمحدثين وفاسق كافر عند الخوارج وفاسق خارج عن الايمان غير داخل فى الكفر عند المعتزلة فانهم يجعلون الايمان والكفر متضادين فيجوزون ارتفاعهما لامتناقضين حتى يمتنع ذلك (قوله ومن اخل بالاقرار فكافر) اى من تركه قصدا مع التمكن منه فهو كافر اى مجاهر بالكفر والا فالمنافق ايضا كافر الا انه يخفى كفره و يظهر مايدل على الايمان قيل فيه نظر لان الاخلال بالاقرار لايوجب الكفر

فمن اخل بالاعتقاد وحده فنافق ومن اخل بالاقرار فكافر ومن اخل بالعمل ففاسق وفاقا وكافر عند الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل فى الكفر عند المعتزلة

مطلقا اى سواء تركه مع التمكن منه او من غير تمكن و يدل عليه قول الامام فان قال قائل ههنا صورتان الصورة الاولى من عرف الله عز وجل بالدليل والبرهان وكما تم العرفان ومات ولم يجد من الزمان مايتلفظ فيه بكلمة الشهادة فههنا ان حكمت بانه مؤمن فقد حكمت بان الاقرار اللسانى غير معتبر فى تحقق الايمان وهو خرق الاجماع وان حكمت بانه غير مؤمن فهو باطل لقوله عليه الصلاة والسلام يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان و هذا قلبه طافح بالايمان فكيف لايكون مؤمنا والصورة الثانية من عرف الله عز وجل بالدليل ووجد من الوقت ماامكنه ان يتلفظ فيه بكلمتى الشهادة لكنه لم يتلفظ بهما فان قلتم انه مؤمن فقد اعترفتم بان الاقرار غير معتبر فى تحقق الايمان وهو خرق للاجماع وان قلتم انه ليس بمؤمن فهو باطل لما مر من الحديث فان الايمان لاينتفى عن القلب بالسكوت عن النطق و الجواب ان الغزالى قدس الله سره منع هذا الاجماع فى الصورتين وحكم بكونهما مؤمنين وقال ان الامتناع عن النطق يجرى مجرى المعاصى التى يؤتى بها مع الايمان الى ههنا كلام الامام وقال الطيبى رحمه الله الذى يعتذر له ان المراد بالاخلال الامتناع عن الاقرار قصدا على سبيل الجحود والعناد كما فعل ابو طالب حيث قال

وعرضت دينا لامحالة انه * من خير اديان البرية دينا
لولا الملامة اوحذارى سبة * لوجدتنى سمحا بذاك مبينا

قال الامام الواحدى رحمه الله الكفر على اربعة انحاء كفر انكار وكفر جحود وكفر معاندة وكفر نفاق فمن لقى ربه بشئ من ذلك لم يغفر له اما كفر الانكار فهو ان يكفر بقلبه ولسانه ولايعتقد بالحق ولايقر به واما كفر الجحود فهو ان يعرف الحق بقلبه ولايقر بلسانه ككفر ابليس و ككفر امية بن الصلت ومنه قوله تعالى فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به يعنى كفر الجحود واما كفر المعاندة فهو ان يعرف بقلبه و يقر بلسانه ولايقبله ولايدين به ككفر ابى طالب وذكر البيتين المذكورين آنفا واما كفر النفاق فان يقر بلسانه و يكفر بقلبه الى ههنا كلامه فقد فرق بين الجحود والعناد (قوله والذى يدل على انه) اى على ان لفظ الايمان موضوع فى الشرع للتصديق المذكور وحده من غير ان يعتبر معه الاقرار ولاالعمل وجوه الاول انه سبحانه وتعالى كلما ذكر الايمان فى القرآن اضافه الى القلب وظاهر ان فعل القلب هو التصديق وحده قال تعالى من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال وقلبه مطمئن بالايمان وقال اولئك كتب فى قلوبهم الايمان والثانى انه تعالى عطف عليه العمل الصالح فى مواضع لاتحصى ولوكان ذلك داخلا فيه لكان مجرد ذكره معه تكرارا فضلا عن ان يذكر بطريق العطف والثالث انه سبحانه تعالى ذكر الايمان فى مواضع كثيرة وصفا للعصاة مقارنا بالمعاصى فلوكانت الطاعة داخلة فى الايمان لكانت المعصية

والذى يدل على انه التصديق وحده انه سبحانه وتعالى اضاف الايمان الى القلب فقال اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وعطف عليه العمل الصالح فى مواضع لا تحصى وقرنه بالمعاصى قال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم

منافيتها ممتنعة الاجتماع معه قال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وصف المقتتلين بالايمان مع ان تقاتل المؤمنين حرام ومعصية قال ياايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى والقصاص انما يجب على القاتل المتعمد ثم انه سبحانه تعالى خاطبه بقوله ياايها الذين آمنوا فدل ذلك على انه مؤمن وقال فى آخر هذه الآية فمن عفى له من اخيه شئ وهذه الاخوة ليست الا اخوة الايمان لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة وقال بعده ذلك تخفيف من ربكم ورحمة وهذا لايليق الا بالمؤمن وقال الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه لاشك ان الظلم معصية وقد جعله لباسا للايمان واللبس لايقتضى رفع الملبوس به الملبوس له بل بقاءه واستتاره به وقال ياايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا والامر بالتوبة لمن لاذنب له محال (**قوله** مع مافيه من قلة التغيير) اشارة الى وجه رابع زائد على الوجوه الثلاثة السابقة (**قوله** لانه اقرب الى الاصل) علة لقلة التغير اى مع مافى كون لفظ الايمان موضوعا فى الشرع للتصديق المقيد وهو التصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم وحده من غير ان يعتبر معه الاقرار والعمل من قلة التغير عن معناه الاصلى اللغوى وهو التصديق مطلقا فان التغير بمجرد التقييد قليل بالنسبة الى التغير بالتقييد وبضم امرين آخرين اليه وهما الاقرار والعمل كما ذهب اليه من جعل الايمان فى الشرع عبارة عن مجموع ثلاثة امور وذلك لان التصديق المقيد اقرب الى المعنى الاصلى من ذلك المجموع ومن التصديق المقيد مع الاقرار كما ذهب اليه اكثر الحنفية (**قوله** وهو متعين الارادة فى الآية) معطوف على قوله قلة التغيير كانه قال ومع مافيه من انه اى التصديق متعين الارادة الخ بمعنى انه لايجوز ان يراد به المجموع لابمعنى انه لايجوز ان يراد به غير التصديق اصلا وكذا القصر المستفاد من قوله اذا المعدى بالباء هو التصديق اى الايمان بمعنى التصديق فالمراد به القصر الاضافى اى هو التصديق لا المجموع ولو حمل كل واحد من التعين والقصر على حقيقة للزم ان يكون قوله هذا منافيا لما سبق من قوله وكلا الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب وهذا التعين مبنى على ان تكون الباء فى قوله تعالى بالغيب للتعدية كما هو الظاهر واما اذا جعلت للمصاحبة اوللآلة كما سيجوزه بعد فلايتعين حينئذ كون الايمان بمعنى التصديق بل يجوز كونه بمعنى المجموع ايضا وفى تغيير الاسلوب بقوله مع مافيه اشعار بان الوجهين الاخيرين من مخترعات نفسه (**قوله** ثم اختلف الخ) يعنى ان القائلين بان لفظ الايمان فى الشرع موضوع للتصديق بما ذكر وحده اختلفوا فى ان مجرد ذلك التصديق هل هو كاف فى كون الشخص مؤمنا عندالله مستحقا لدخول الجنة وناجيا عن الخلود فى النار من غير ان يقر بلسانه و يتلفظ بكلمتى الشهادة مع تمكنه منه بان لايمنع منه مانع كالخرس ونحوه بناء على ان التصديق القلبى هو المقصود من التكليف بالايمان واللسان انما هو ترجمان عما فى القلب

مع مافيه من قلة التغيير لانه اقرب الى الاصل وهو متعين للارادة فى الآية اذا المتعدى بالباء هو التصديق وفاقا ثم اختلف فى ان مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف

عن التصديق والايمان ومظهر له فلابد ان يكون الايمان موجودا بتمامه قبل فعل اللسان حتى يترجمه اللسان فعلى هذا لا يكون الاقرار شرطا لتحقق الايمان كما انه ليس ركنا منه لما سبق من الدلائل نعم لابد منه فى الايمان الكامل كسائر الفرائض المتعلقة بالجوارح وفى اجراء احكام الايمان فى الدنيا كجواز الصلاة خلفه وان يصلى عليه اذا مات وان يدفن فى مقابر المسلمين وان يطالب بالعشور والزكاة ونحو ذلك فان الاقرار لابد منه فيهما بالاجماع (**قوله** ام لابد من انضمام اقتران الاقرار به للمتمكن منه) فان العاجز عنه كالاخرس مؤمن اتفاقا كما ان من تركه على وجه الاباء والامتناع عنه مع المطالبة به كافر اتفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق وانما الخلاف فيمن تركه لا على وجه الاباء مع كونه قادرا عليه ومات مصدقا بقلبه فهل يحكم عليه بانه مات مؤمنا بينه و بين الله تعالى اولا فمن شرط الاقرار لتمام الايمان يقول انه مات قبل تمام الايمان لان التصديق القلبى انما يكون ايمانا بشرط ان يقترن به الاقرار ولم يقترن ومن لم يشترطه فى تمام الايمان يجعل تركه مع العلم بوجوبه من قبيل ترك الصلاة مع العلم بوجوبها فيحكم عليه بانه مؤمن غير مخلد فى النار ثم ان اعتبار الاقرار ان كان لاجراء احكام الايمان فى الدنيا على المقر فلابد ان يكون معلنا ومظهر الاقراره بحيث يطلع عليه من يكون واليا على اجراء الاحكام من الامام وسائر المسلمين بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه حينئذ يكفى مجرد التكلم به وان لم يظهر على غيره فان قيل لا وجه لهذا الاختلاف بعد الاتفاق على ان الايمان موضوع للتصديق والاستدلال عليه بالادلة المذكورة فان الدليل الاول وكذا ما اشار اليه بقوله مع ما فيه من قلة التغيير الخ يدل على انه لا حاجة الى اقتران الاقرار بالتصديق قلنا الاتفاق على كونه موضوعا للتصديق المذكور لا ينافى الاختلاف فى كون ذلك التصديق وحده معتبرا وكافيا فى ترتب حكم الايمان عليه فى الآخرة وهو نيل ثواب المؤمنين والنجاة من الخلود فى النار فى الخالدين لجواز ان يكون المصدق بقلبه مؤمنا ولا يعتبر ايمانه الا اذا اقترن به الاقرار ذكر الامام النسفى رحمه الله فى التيسير ان اهل الحق قالوا الايمان المفترض على العبد هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وهو المروى عن ابى حنيفة رضى الله تعالى عنه وقدمر فى كلام الامام ان القول بان الاقرار اللسانى غير معتبر فى تحقق الايمان خرق الاجماع وان منع الامام الغزالى هذا الاجماع ولذلك مال المصنف رحمه الله الى اختيار هذا القول حيث قال ولعل الحق هو الثانى واستدل عليه بانه سبحانه وتعالى ذم المعاند اكثر من ذم الجاهل المقصر واراد بالمعاند من عرف الحق واعتقده بقلبه ولكن لا يقر بلسانه و بالجاهل المقصر من لا يعرف الحق لتقصيره فى النظر الصحيح ولما كان هذا الدليل فى غاية الضعف للفرق الجلى بين السكوت عن الاقرار على وجه المعاندة والامتناع عنه حين ان يطالب به و بين مجرد السكوت عنه من غير اباء وامتناع فان الاول من امارات

لانه المقصود ام لابد من اقتران الاقرار به للمتمكن منه ولعل الحق هو الثانى لانه تعالى ذم المعاند اكثر من ذم الجاهل المقصر وللمانع ان يجعل الذم للانكار لا لعدم الاقرار للمتمكن منه

الانكار القلبي ودلالته دون الثاني فذمه من هذه الحيثية لايدل على كون الاقرار من حيث انه اقرار ركنا من اركان الايمان اوشرطا من شروطه اجاب عنه بقوله والمانع ان يجعل الذم للانكار اى لكون سكوته عن الاقرار مع تمكنه منه وعطالبته به دليل الانكار ولو استدل بان جمهور اهل الحق ذهبوا الى كون الاقرار معتبرا في تحقق الايمان حتى صار بحيث ادعى العلماء انعقاد الاجماع عليه لم يرد هذا المنع قال الامام الغزالى قدس الله سره فان قلت قد اتفق السلف على ان الايمان يزيد وينقص بالطاعة والمعصية فاذا كان التصديق هو الايمان لايتصور فيه زيادة ولا انتقصان فاقول السلف هم الشهود العدول فاذكروه حق وانما الشأن في فهمه وفي اتفاقهم ذلك دليل على ان العمل ليس من اجزاء الايمان واركان وجوده بل هو امر زائد عليه يزداد الايمان به بعد تحققه في نفسه والشئ لايزيد بذاته فلا يجوز ان يقال الانسان يزيد برأسه بل يقال يزيد بلحيته ومقداره ونحو ذلك ولا يجوز ايضا ان يقال الصلاة تزيد بركوعه وسجوده بل تزيد بالآداب والسنن فهذا تصريح منهم بان الايمان له وجود ثم بعد وجوده يختلف حاله بالزيادة والنقصان (**قوله** والغيب مصدر) يقال غاب عنه غيبا وغيبة وغيابا وغيوبا ومغيبا الاانه اقيم مقام اسم الفاعل في الآية للمبالغة كما في رجل عدل كما اقيم الشهادة مقام الشاهد في قوله سبحانه وتعالى عالم الغيب والشهادة والمعنى يؤمنون بما هو غيب اى غائب خفي لايدركه الحس ولايقتضيه بداهة العقل وليس في قوله وصف ضمير بل الفعل مسند الى الجار والمجرور فان لفظ به هو القائم مقام الفاعل لوصف (**قوله** تسمى المطمان) صح بفتح الهمزة على انه اسم مكان بمعنى موضع الطمانينة والسكون لااسم مفعول لان اطمأن لازم وقد يروى بكسر الهمزة على انه اسم فاعل بمعنى النسب مثل تامر ولابن اوعلى الاسناد المجازى مثل عيشة راضية الاانه على هذا ينبغي ان يقال تسمى المطمئنة من الارض لكونه صفة للارض وهي مونث وذكر باعتبار المكان اوالموضع واذا فتحت الهمزة تكتب على صورة الالف هكذا المطمأن واذا كسرت تكتب على صورة الياء هكذا المطمئن والخمصة منصوب معطوف على المطمأن وهي بفتح الخاء المعجمة وسكون الميم والمراد بها ههنا النقرة والحفرة التي تكون بازاء الكلية وهي في الاصل بمعنى الجوعة و المخمصة المجاعة وهو مصدر كالمعتبة بمعنى العتاب والاخمص ما دخل من باطن القدم فلم يصب الارض (**قوله** اوفيعل) عطف على قوله مصدر اى و يجوز ان لايكون مصدرا بل يكون صفة مشبهة و يكون اصله غييب على وزن فيعل بمعنى الفاعل فادغمت الياء الساكنة في المكسورة فصار غيب بالتشديد ثم خفف فصار غيب كما في قيل فان اصله قيل بتشديد الياء و كسرها ثم خفف الجوهرى القيل ملك من ملوك حمير دون الملك الاعظم والمرأة قيلة واصله قيل بالتشديد

والغيب مصدر وصف به للمبالغة كالشهادة في قوله تعالى عالم الغيب والشهادة والعرب تسمى المطمئن من الارض والخمصة التي تلى الكلية غيبا اوفيعل خفف كقيل والمرادبه الخفي الذى لايدركه الحس ولا يقتضيه بديهة العقل وهو قسمان قسم لادليل عليه وهو المعنى بقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لايعلمها الاهو

كأنه الذي له قول اي ينفذ قوله (قوله وقسم نصب عليه دليل) والمراد بالدليل مايعم العقلي والنقلي فان الصانع وصفاته مما نصب عليه دليل من طريق العقل واليوم الآخر واحواله مما ثبت بدليل نقلي وكلا القسمين غيب بالمعنى المذكور الا ان الانسان يعلم القسم الثاني منه بما نصب عليه من الدليل و الغيب الذي اختص علمه بالله سبحانه وتعالى هو القسم الاول منه والمراد بالغيب في الآية الكريمة هو القسم الثاني منه لان كون الغيب مفعول يؤمنون بواسطة الباء يقتضي تعلق العلم به بالضرورة مدح الله سبحانه وتعالى المتقين بانهم يؤمنون بالغيب الذي نصب عليه دليل بان يتفكروا فيه و يستدلوا به عليه ويؤمنوا به ويدخل فيه العلم بالله سبحانه وتعالى و بصفاته والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالاحكام والشرائع فان في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فصلح ان يكون سببا لاستحقاق المدح والثناء عليه فان قيل الايمان المذكور في قوله سبحانه وتعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ايمان بالاشياء الغائبة فلو كان المراد بالايمان المذكور في هذه الآية الايمان بالاشياء الغائبة ايضا لكان المعطوف نفس المعطوف عليه وانه غير جائز اجيب بان قوله يؤمنون بالغيب يتناول الايمان بالغائبات على الاجمال ثم قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك الآية يتناول الايمان ببعض الغائبات على التفصيل فكان هذا من باب عطف التفصيل على الاجمال وهو جائز كما في قوله تعالى وملائكته وجبريل وميكال (قوله هذا اذا جعلته صلة الخ) اي كون المراد بالغيب الخفي عن الحس وعن بداهة العقل انما هو اذا جعل بالغيب مفعولا به بواسطة حرف الجر لقوله يؤمنون فان الصلة في الاصطلاح النحاة تطلق على المفعول به بواسطة حرف الجر كما تطلق على نفس حرف الجر فيكون الباء لتعدية الايمان الى المؤمن به وهو الغيب اما بان يضمن معنى الاقرار و الاعتراف او يجعل مجازا عن الوثوق وتكون الغيبة صفة للمؤمن به لا بمؤمن اي يؤمنون بما هو غائب عنهم واما اذا جعل حالا من فاعل يؤمنون فلا يحتاج حينئذ الى اعتبار التضمين ولا الى ارتكاب المجاز بل يكون الايمان بمعنى التصديق ويكون المؤمن به محذوفا للتعميم ويكون الغيب مصدرا بمعنى الغيبة والباء فيه للمصاحبة والغيبة صفة للمؤمنين اي يؤمنون في حال غيبتهم عنكم كما يؤمنون بحضرتكم لا كالذين نافقوا (قوله او عن المؤمن به) عطف على قوله عنكم و معنى كلام ابن مسعود رضي الله عنه انه ما آمن احد ايمانا افضل من ايمان ملتبس بغيب من المؤمن به وانه رضي الله تعالى عنه لما استشهد على دعواه بالاية دل ذلك على انه جعل الباء فيها للملابسة لا للتعدية لما ذكر عند ابن مسعود اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وايمانهم قال ان امر محمد كان بينا لمن رآه والذي لا اله الا هو ما ح يريد انه لا عجب في ايمانهم لانهم شاهدوا

وقسم نصب عليه دليل كالصانع وصفاته واليوم الآخر واحواله وهو المراد به في هذه الآية

هذا اذا جعلته صلة للايمان واوقعته موقع المفعول به وان جعلته حالا على تقدير ملتبسين بالغيب كان بمعنى الغيبة والخفاء والمعنى انهم يؤمنون غائبين عنكم لا كالمنافقين الذين اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن او عن المؤمن به لما روي ان ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال والذي لا اله غيره ما آمن احد افضل من ايمان بغيب ثم قرأ هذه الآية وقيل

من معجزاته الباهرة ماتيقنوا بسببها انه نبي مبعوث رحمة للعالمين بل العجب ايمان من آمن به ولم يره ولم يساهد شيأ من المعجزات فايمانه اشد اعتبارا و افضل من ايمان من شهده فعلى تقدير كون قوله بالغيب حالا يكون الاية فى حق غير الصحابة لان الصحابة شاهدوا بعض مايجب الايمان به وهو النبي صلى الله عليه وسلم فلا يصح ان يقال فى حقهم انهم يؤمنون غائبين عن المؤمن به كما اذا جعل صلة للايمان كذا قيل والظاهر ان مايجب الايمان به ليس هو جسمه المطهر وجسده المنور بل حقية امر نبوته وهو غيب فى حق جميع الامة غاية مافى الباب ان ماشاهده الصحابة رضى الله عنهم من المعجزات اكثر مماشاهده من بعدهم وان ابن مسعود رضى الله عنه جعل مشاهدة دلائل النبوة بمنزلة مشاهدة نفس المدلول فلذلك جعل ايمان الصحابة ايمانا بالمشاهدة تسلية لاصحابه من التابعين الذين تحزنوا بعدم بلوغهم فى كمال الايمان درجة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فكلامه كلام ادعائى اقناعى لاتحقيق (**قوله** وقيل المراد بالغيب القلب) لانه مستور مخفى عن الحس فلا حاجة ايضا الى اعتبار التضمين و ارتكاب المجاز ويكون المؤمن به محذوفا للتعميم و الباء للآلة (**قوله** اى يعدلون اركانها) ويفعلونها سالمة عن الاعوجاج والميل عن الحالة التى شرعت عليها ذكر لاقامة الصلاة اربعة معان كونها من اقام العود بمعنى قومه وسواه بحيث لم يبق فيه عوج اصلا اومن قامت السوق اذا نفقت وكانت رائجة بحيث اجتمعت فيها انواع الامتعة والراغبين فيها فعلى هذين الوجهين يكون يقيمون استعارة تبعية شبهت تسوية الصلاة التى هى من قبيل الافعال بتسوية الاجسام واقامتها فاستعمل لفظ الاقامة فى تسوية الصلاة ثم اشتق منها يقيمون هذا على الوجه الاول واما على الوجه الثانى فقد شبهت المحافظة و المداومة على الصلاة بترويج السوق و اقامتها من حيث ان كل واحد منهما يبتنى على الاهتمام بشأن متعلقه والرغبة فيه ثم اطلق لفظ الاقامة على المداومة والمواظبة واشتق منه يقيمون فصار لفظ المشتق ايضا استعارة تبعا للأخذ ثم اعلم ان كل واحد من تقويم العود و ترويج السوق معنى عرفى للاقامة ومعناه اللغوى جعل الشئ قائما على طوله غير ساقط على عرضه فان القيام هو الانتصاب والاقامة افعال منه و الهمزة للتعدية ثم نقل لفظ الاقامة تارة الى تقويم العود فقيل اقام العود اذاقومه اى سواه وازال اعوجاجه فصار سويا مستقيما يسمه القائم فكانت حقيقة عرفية فى تسوية الاجسام ثم استعير منها لتسوية الافعال والمعانى كتعديل اركان الصلاة على ماهو حقها ولوكانت مجازا فى تسوية الاجسام لما جاز ان يستعار منها لتسوية الافعال اذلاوجه للتحرز من المجاز وتارة الى انفاق السوق و ترويجها فقيل قامت السوق اى نفقت وراجت واقمتها انا اى جعلتها رائجة فان رواج السوق كانتصاب الشخص فى حسن الحال والظهور التام فاستعمل لفظ القيام فى رواجها

وقيل المراد بالغيب القلب لانه مستور والمعنى يؤمنون بقلوبهم لاكمن يقولون بافواههم ماليس فى قلوبهم فالباء على الاول للتعدية و على الثانى للمصاحبة وعلى الثالث للآلة (ويقيمون الصلاة) اى يعدلون اركانها ويحفظونها من ان يقع زيغ فى افعالها من اقام العود اذا قومه او يواظبون عليها مأخوذ من قامت السوق اذا نفقت و اقمتها اذا جعلتها نافقة قال

* اقامت غزالة سوق الضراب *
* لاهل العراقين حولا قميطا *

فانه اذا حوفظ عليها كانت كالنافق الذى يرغب فيه واذا ضيعت كانت كالكاسد المرغوب عنه او يتشمرون لادائها من غير فتور ولا توان من قولهم قام بالامر واقامه اذا جد فيه وتجلد وضده قعد عن الامر وتقاعد او يؤدونها عبر عن ادائها بالاقامة لاشتمالها على القيام كما عبر عنها بالقنوت والركوع

ولفظ الاقامة فى ترويجها فكانت الاقامة حقيقة عرفية فيه ثم استعيرت منه للمداومة على الشئ تشبيها لها به فى ان كلا منهما مبنى على الرغبة والاهتمام بشأن متعلقه واستشهد على استعمال الاقامة فى ترويج السوق بقول الشاعر

اقامت غزالة سوق الضراب * لاهل العراقين حولا قميطا

وغزالة اسم امرأة شبيب الخارجى قتل الحجاج زوجها فحاربته سنة كاملة حتى هزمته ولذلك قيل فى هجو الحجاج

اسد على وفى الحروب نعامة * فتخاء تنفر من صفير الصافر

هلا كررت على غزالة فى الوغى * بل كان قلبك فى جناحى طائر

والضراب المضاربة بالسيف واثبات السوق على سبيل التخييل والتشبيه بان شبهت صولة بعض اهل الحروب على بعض بالضرب والطعن والرمى بالامتعة التى يبيعها التجار فى الاسواق واثبت لها السوق ليكون دليلا وتخييلا للتشبيه المذكور والعراقان الكوفة والبصرة واراد باهلهما الحجاج واتباعه والقميط التام ومن حكايات غزالة المذكورة مع الحجاج ما روى انها دخلت الكوفة ومعها ثلاثون فارسا وقد كان فى الكوفة ثلاثون الف مقاتل من اتباع الحجاج فصلت هى صلاة الصبح وقرأت فيها سورة البقرة ثم هرب منها الحجاج ومن معه والمعنى الثالث لاقامة الصلاة التشمر لادائها والصلابة فى تحصيلها من قبيل قولهم اقام بالامر واقامه اذا جد فيه وتجلد واجتهد فى تحصيله بلا توان فيكون لفظ الاقامة مجازا مرسلا من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب فان قام به واقامه بحسب اصل اللغة اما بمعنى نصبه وجعله قائما منتصبا بعد سقوطه او بمعنى سواه وازال اعوجاجه وعلى التقديرين يكون مسببا عن الجد والتجلد والاجتهاد فاقامة الصلاة بمعنى التشمر لادائها بالجد والاجتهاد مجاز مرسل على طريق اطلاق لفظ المسبب وارادة السبب ويجوز ان يكون من قبيل اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم والمعنى الرابع لاقامتها مجردا دائها وفعلها اى ايقاعها بايقاع جميع اركانها وشروطها وسننها وآدابها ووجه دلالة لفظ الاقامة على هذا المعنى ان همزة اقام للصيرورة فقوله تعالى ويقيمون الصلاة معناه ويصيرون ذا قيام اى ذا صلاة بان يعبر بلفظ القيام عن الصلاة لاشتمال الصلاة عليه لكونه بعض اركانها ومع ذلك هو محل لاشرف اركانها الذى هو القرآءة كما يعبر عنها بلفظ القنوت والركوع والسجود والتسبيح كما فى قوله تعالى وكانت من القانتين اى من المصلين والقنوت فى المشهور الدعاء والاضافة فى قولهم دعاء القنوت بيانية وجاء بمعنى القيام ايضا ويجيء بمعنى الطاعة كذا فى المغرب وهو فى الاية بمعنى القيام الذى عبر به عن الصلاة وقال تعالى واركعوا مع الراكعين اى صلوا معهم وهو مما يدل على اداء الصلاة مع الجماعة وقال تعالى وكن من الساجدين اى من المصلين وقال تعالى فلولا انه

من التسبيح واذا جازان يعبر عن الصلاة بالتسبيح لوجوده فيها من غير ان يكون ركنا
منها فبجوازان يعبر عنها بما هو ركن من اركانها اولى فصح ان يكون قوله تعالى
و يقيمون الصلاة بمعنى يؤدونها و يصلونها بناء على ان يكون يقيمون بمعنى يصيرون
ذاقيام و يعبر بالقيام عن الصلاة فيكون انتصاب الصلاة بعد قوله ويقيمون على انه
مفعول مطلق من غير لفظ فعله على طريق قعدت جلوسا لان يقيمون وحده بمعنى
يصلون والمفعول المطلق يجوز كونه منونا و معرفا باللام كما فى قوله ارسلها العراك
فان العراك مصدر لفعله المضمر والتقدير ارسلها تعترك العراك والجملة حال من مفعول
ارسلها بمعنى ارسلها معتركة اى مزدحمة وقد مر ان الحمد فى قرآءة من قرأ منصوبا
مفعول مطلق لفعله المحذوف اى نحمد الحمد فيكون قوله تعالى يقيمون على هذا
الوجه ايضا مجازا مرسلا من قبيل ذكر الجزء و ارادة الكل (**قوله** والاول اظهر)
اى حمل اقامة الصلاة على المعنى الاول وهو تعديل اركانها والحفظ عن الزيغ فى افعالها
اظهر فى هذا المقام لانه اشهر معانيها وهى تقويم العود وترويج السوق والمباشرة
بالجد والقوة والصيرورة ذاقيام (**قوله** والى الحقيقة اقرب) الظاهر انه اراد
بالحقيقة معناها الحقيقى العرفى الذى جعل هذا المعنى معنى مجازيا بالنسبة اليه وهو
تقويم العود وتسوية اجزائه وازالة اعوجاجه واراد بقرب هذا المعنى اليه ظهور
وجه المشابهة بينهما لاشتراك المعنيين فى الاشتمال على معنى التسوية والاخلاء عن
الاعوجاج غايته ان يكون متعلق ذلك فى احدهما الاجسام وفى الآخر المعانى والافعال
بخلاف وجه المشابهة بين المعنى الاول و بين سائر معانيها الحقيقية العرفية كترويج
السوق والمباشرة بالجد والصيرورة ذاقيام نقل عن الراغب انه قال اقامة الصلاة
توفية حدودها وادامتها و يقرب منه قول الامام واعلم ان الاولى حمل الكلام على
مايحصل معه الثناء العظيم وذلك لايحصل الا اذا حملنا الاقامة على ادامة فعلها
من غير خلل فى اركانها وشرائطها والظاهر ان المعنى الذى اختاره الامام معنى خاص
مركب من مجموع المعنيين الاولين حيث اعتبر فيه خلوها عن الزيغ فى افعالها وهو
المعنى الاول بعينه وابعد الاحتمالات ان يحمل اقامة الصلاة على مجرد ادائها وايقاعها
ولهذا لم يؤمر بها ولم يمدح بسببها الا بلفظ الاقامة نحو المقيمين الصلاة ولم يقل
المصلين الا فى حق المنافقين حيث قال فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون
ومن ثمة قيل المصلون كثير والمقيمون لها قليل وكثير من الافعال التى حث الله تعالى توفية
حقه ذكره بلفظ الاقامة ولو انهم اقاموا التوراة والانجيل واقيموا الوزن بالقسط
(**قوله** والصلاة فعلة) بفتح العين يريد ان اصلها صلوة قلبت الواو الفا
(**قوله** كتبتا) بالواو جواب عما يقال من ان مدار الكتابة على التلفظ وهما يلفظان بالالف

والاول اظهر لانه اشهر
والى الحقيقة اقرب وافيد
لتضمنه التنبيه على ان
المقيم بالمدح من راعى
حدودها الظاهرة من
الفرائض والسنن
وحقوقها الباطنة من
الخشوع والاقبال بقلبه
على الله تعالى لا المصلون
الذين هم عن صلاتهم
ساهون ولذلك ذكر
فى سياق المدح والمقيمين
الصلوة وفى معرض
الذم فويل للمصلين
والصلوة فعلة من صلى
اذا دعا كالزكوة من زكى
كتبتا بالواو

قد كتبت الالف فيهما على صورة الواو اجاب بانهما لا يتلفظان بالالف الخالصة بل بالف ممالة نحو مخرج الواو (قوله على لفظ المفخم) بكسر الخاء المعجمة والمراد بالتفخيم ههنا امالة الالف المنقلبة عن الواو والى مخرج الواو كما هو المشهور عند بعض اهل العراق قال صاحب المفتاح التفخيم ان تكسو الفتحة ضمة فتخرج بين بين اذا كانت بعدها الف منقلبة عن الواو لتميل تلك الالف الى اصلها كما فى الصلاة والزكاة فان الفهما منقلبة عن الواو بدليل جمعهما على صلوات وزكوات وقد يطلق التفخيم على ما هو ضد الامالة وهو تركها وعلى ضد الترقيق ايضا وهو اخراج اللام من اسفل اللسان اذا انكسر ماقبلها كما فى بسم الله والحمد لله فان القرآء يرققون اللام فيهما استثقالا للانتقال من الكسرة السفلية الى اللام المفخمة لاسيما ان مابعدها مكسورة ايضا بخلاف نحو ان الله وقل هو الله فانهم استحسنوا تفخيم اللام وتغليظها فى مثلهما لتعظيم اسم الله تعالى والصلاة حقيقة لغوية فى الدعاء ومنه قوله عليه الصلاة والسلام اذا دعى احدكم الى طعام فليجب فان كان مفطرا فليطعم وان كان صائما فليصل اى فليدع له بالبركة والخير ثم نقل فى عرف الشرع الى الاركان المعلومة والعبادة المخصوصة لاشتمالها على الدعاء كما ان الزكاة فى الاصل من التزكية بمعنى التطهير او بمعنى التنمية ثم نقل الى صرف مال مخصوص الى المصرف المخصوص فعلى هذا تكون الصلاة حقيقة لغوية فى الدعاء مجازا لغويا فى فعل الهيئة المخصوصة وحقيقة اصطلاحية فيه عند اهل الشرع منقولة من الدعاء لاشتماله عليها هذا هو المشهور بين الجمهور لكن جعلها صاحب الكشاف حقيقة لغوية فى تحريك الصلوين اى الوركين وقيل هما اصلا الفخذين الى الكفلين وفى الصحاح الصلا ما عن يمين الذنب وشماله وهما صلوان ثم نقلت من التحريك المذكور الى فعل الهيئات المخصوصة لتحقق تحريك الصلوين فيه لان المصلى يحركهما فى ركوعه وسجوده فلفظ الصلاة حقيقة لغوية فى تحريك الصلوين ومجاز مرسل فى فعل الاركان المخصوصة من قبيل ذكر الجزء وارادة الكل واستعارة فى الدعاء كما يدل عليه كلام صاحب الكشاف وهو قوله وحقيقته صلى حرك الصلوين لان المصلى يفعل ذلك فى ركوعه وسجوده ونظيره كفر اليهودى اذا طاء طاء رأسه وانحنى عند تعظيم صاحبه لانه ينحنى على الكاذتين وهما الكافرتان ثم قال وقيل للداعى مصل تشبيها له فى تخشعه بالراكع والساجد الى هنا كلامه (قوله واشتهار هذا اللفظ فى المعنى الثانى) يعنى ان اشتهار لفظ الصلاة فى فعل الاركان المعلومة والهيئات المخصوصة لايقدح فى كونه منقولا عن معناه الاصلى اللغوى وهو تحريك الصلوين مع ان لفظ الصلاة غير مشهور فى هذا المعنى الاصلى اذ لا محذور فى كون اللفظ المشهور فى معنى منقولا من المعنى الاصلى الخفى بحيث لايعرفه الا الآحاد لما ذكر ان صلى بمعنى فعل الاركان المعلومة منقول من صلى بمعنى حرك الصلوين ورد

على لفظ المفخم وانما سمى الفعل المخصوص بها لاشتماله على الدعاء وقيل اصل صلى حرك الصلوين لان المصلى يفعله فى ركوعه وسجوده واشتهار هذا اللفظ فى المعنى الثانى مع عدم اشتهاره فى الاول لا يقدح فى نقله عنه

(عليه)

وانما يقال ان الصلاة بمعنى فعل الاركان المعلومة من اشهر الالفاظ وهذا المعنى واشتقاقه من تحريك الصلوين من اظهر الاشياء مرة لان لفظ الصلاة وان كان حقيقة فى ذلك المعنى الا انه خفى والمعنى بعد ذلك بحيث لا يعرفه الا الاحاد والمشهور الشائع الاستعمال كيف يكون منقولا من الخفى النادر (قوله والناعى الداعى مصليا) فصلى من حيث المعنى بالوجه الاخير وهو ان يكون الصلاة منقولا من تحريك الصلوين فكانه قيل اذا كان لفظ الصلاة بمعنى فعل الهيئات المخصوصة منقولا من الصلاة بمعنى تحريك الصلوين فما وجه اطلاقها على الداعى مع انه لا يحرك شيئا من صلويه فاجاب عنه المصنف ببيان وجه استعمالها فيه وهو انه سلك فيه طريق الاستعارة حيث شبه الداعى فى تخشعه بالمصلى فاستعير لفظ المصلى للداعى بهذا الجامع وحاصله ان الصلاة نقلت اولا من تحريك الصلوين الى الاركان المعلومة واشتهرت فيها فصارت حقيقة شرعية فيها ثم استعيرت منها للدعاء بجامع التخشع الان هذا الجواب يستلزم ان يكون استعمال الصلاة فى الدعاء بعد استعمالها فى فعل الهيئات المعلومة وليس كذلك لان الصلاة بمعنى الدعاء شايعة فى اشعار الجاهلية ولم يرو عنهم اطلاقها على فعل تلك الهيئات بل ما كانوا يعرفون ذلك قط فكيف يجوزونها عنه والظاهر ان ما اختاره الجمهور اوجه واولى اما اولا فلان الاشتقاق مما ليس بحدث كالصلاة قليل نادر واما ثانيا فلان اخذ الحركة من صلى المشتق من الصلا لا دليل عليه واما ثالثا فلان ذكر الجزء وارادة الكل انما يصح اذا كان ذلك الجزء مقصودا من الكل وههنا ليس كذلك بخلاف ما اختاره الجمهور ولذلك نقله المصنف رحمه الله بقوله وقيل قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون) مما جار ومجرور متعلق بقوله ينفقون وهو معطوف على الصلة قبله وما المجرورة يحتمل ثلاثة اوجه احدها ان تكون اسما بمعنى الذى وقوله رزقناهم صلتها فلا يكون له محل من الاعراب والعائد محذوف والتقدير وينفقون من الذى رزقناهم اياه وثانيها ان تكون نكرة موصوفة بمعنى شئ فيكون قوله رزقناهم فى محل الجر على انه صفة لما والعائد محذوف ايضا وثالثها ان تكون مصدرية ويكون المصدر واقعا موقع المفعول اى من مرزوقنا واعترض على هذا الوجه بانه يستلزم ان يكون المعنى المصدرى مما يتعلق به الانفاق وجوابه ما تقدم من ان المصدر يراد به المفعول (قوله الرزق لغة الحظ) وهو النصيب المخصوص لصاحبه انسانا كان او غيره فيتناول رزق الدواب لانه مخصوص لها حيث يقال الجل للفرس وهذا التفسير مبنى على ان يكون الرزق بمعنى المرزوق وان كان اسم المصدر يفسر بانه اخراج حظ الى آخر ينتفع به واستشهد على كون الرزق بمعنى الحظ مطلقا بقوله تعالى وتجعلون رزقكم

والداعى الداعى مصليا تشبيها له فى تخشعه بالراكع والساجد (ومما رزقناهم ينفقون) الرزق فى اللغة الحظ قال الله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون

[illegible] الحرام [illegible] ([illegible])
[illegible] الشئ بالحيوان للانتفاع به وتمكينه منه) فان قيل ههنا [illegible]
وليس معنى الرزق الا [illegible] ان ينتفع الحيوان سواء انتفع به بالفعل او لا
او لم ينتفع به الحيوان بالفعل [illegible] خصوص [illegible] من الحرمة [illegible]
[illegible] ان يخطا وان كان مختصا بصاحبه الا انه [illegible] فيكون ذلك الاختصاص
تخصيص [illegible] لم يعرف [illegible] ان يكون اختصاصه به لتمتعه صاحبه
وليتمكن صاحبه من الانتفاع به (قوله وتمكينه) مجرور معطوف على تخصيص
الشئ وليس المراد بتمكين الحيوان من الانتفاع بالشئ المرزوق ان يجوز له الانتفاع به
بان يجعله مباحا له والا لزم ان لا يكون الحرام رزقا لانعدام التمكين بالمعنى المذكور
فيه فيخرج الحرام من تعريف الرزق مع انه رزق عند اهل السنة بل المراد من تمكينه
من الانتفاع به ان يخلق فيه داعية الميل اليه ويقوى واسبابا يتمكن بها من الانتفاع به
سواء جوز له ذلك واباحه له اوحظره ونهاه عنه فانه يصح عندنا ان يمكن الله تعالى
العبد من الانتفاع بالحرام بابقاء ميله الطبيعي اليه وابقاء سلامة قواه واسباب الانتفاع به
على حالها مع انه حرم ذلك عليه ونهاه عنه بخلاف المعتزلة فانهم استحالوا من الله
تعالى ان يمكن العبد من الانتفاع بالحرام لان التمكين من الانتفاع به قبيح فلا يصح اسناده
اليه تعالى وكيف يمكنه من الانتفاع به وقد نهاه عنه ومنعه منه فلا يكون الحرام رزقا
عندهم لان تمكين الحيوان من الانتفاع بالشئ معتبر في مفهوم الرزق ومايكون ممنوعا
من الانتفاع به لايكون ممكنا من الانتفاع به فليس الحرام رزقا عندهم لعدم كونه ممكنا من
الانتفاع به وايد هذا الدليل العقلي بدليل نقلي وهو ماذكره بقوله الا يرى
انه سبحانه وتعالى اسند الرزق ههنا الى نفسه يعني انه تعالى اسند الرزق بمعنى تمكين
الحيوان من الانتفاع بالشئ الى نفسه حيث قال ومما رزقناهم وهذا الاسناد يستلزم ان لا
يكون الحرام رزقا لان التمكين من الانتفاع بالحرام قبيح ومن اصولهم ان التمكين من
القبيح قبيح لايجوز ان يسند اليه تعالى مع انه تعالى مدحهم على الانفاق مما رزقهم فلو
كان الحرام رزقا لوجب ان يستحقوا المدح اذا انفقوا من الحرام وذلك باطل بالاتفاق (قوله
فان انفاق الحرام لايوجب المدح) تعليل لوجه الايذان وفي الحواشي الشريفية لاخلاف
بين الجماعة والمعتزلة في ان المراد بما رزقناهم الحلال الا ان الجماعة لما سموا الحرام رزقا
واسندوا الاشياء كلها الى الله تعالى تمسكوا في ذلك بان المدح والاتصاف بالتقوى
يدلان على ان الانفاق من الحلال وكذا الاسناد الى الله تعالى فانه عند الاطلاق
ينصرف الى ما هو افضل واكمل واما المعتزلة فلا يسمون الحرام رزقا ولايجوزون
اسناده اليه لتعاليه عن القبائح فلفظ الرزق واسناده اليه تعالى دليلان لهم على
ان المنفق ههنا هو الحلال المطلق اى الخالص الطيب والثاني ما اشار اليه بقوله وذم

[illegible] تخصيص الشئ
بالحيوان للانتفاع به
وتمكينه منه والمعتزلة
لما استحالوا من الله
تعالى ان يمكن من الحرام
لانه منع من الانتفاع به
وامر بالزجر عنه قالوا
الرزق لايتناول الحرام
الا يرى انه تعالى اسند
الرزق ههنا الى نفسه
ايذانا بانهم ينفقون
الحلال المطلق فان
انفاق الحرام لايوجب
المدح
وذم المشركين على
تحريم بعض مارزقهم
الله تعالى بقوله قل
ارأيتم ما انزل الله لكم
من رزق فجعلتم منه
حراما وحلالا

(المشركين)

المشركين وهو معطوف على قوله اسند وتقريره انه تعالى ذم المشركين على تحريم
بعض ما رزقهم * الله تعالى بقوله قل ارأيتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه
حراما وحلالا قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون * فان هذه الآية تدل على ان
من حرم رزق الله تعالى فهو مفتر على الله تعالى وهو باطل فتعين انه ليس شئ من
رزق الله سبحانه وتعالى بحرام (**قوله** واصحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم)
جواب عن قولهم ان اسناد الرزق الى الله تعالى للاشعار بانه لايكون الا حلالا بناء
على ان القبيح لايسند اليه تعالى وتقرير الجواب ان تخصيص الرزق بالحلال في هذه
الآية واسناده اليه تعالى لايدل على ان الحرام ليس برزق كما ان تخصيص اسم العباد
بالمتقين في قوله تعالى يشرب بها عباد الله لايدل على ان الكفار ليسوا بعباده بل
تخصيصه بالحلال واسناده اليه سبحانه وتعالى لفائدتين الاولى تشريف الحلال
وتعظيمه كما ان الاضافة في بيت الله وناقة الله وعباد الله لذلك لا لعدم كون ما عدا
المضاف مضافا اليه تعالى والثانية التحريض على الانفاق فان رذيلة الامساك انما
تنشأ غالبا من ضعف اليقين وتوهم ان الانفاق يورث الفقر ويحوجه الى الغير وان سعة
المعاش وضيقه مفوضان الى اختياره وتدبيره فاذا علم ان الامور كلها بيد الله وان خالق
العباد ورازقهم ليس الا هو وان ليس للانسان الا طاعة ربه والانتداب الى ما ندب
اليه فحينئذ زال عنه خوف الفقر وحصل الاقدام على الانفاق (**قوله** والذم
لتحريم مالم يحرم) جواب عن الوجه الاخير وتقريره ان مبنى الذم المذكور ليس
انهم حرموا بعض الرزق مع انه اسم للحلال المطلق بل مبناه تحريمهم مالم يحرمه الله
تعالى فان فيه نصب انفسهم منصب شارع الاحكام واما حكم المجتهد بتحريم مالم
يرد فيه النص فانما هو الاستنباط من النص او الاجماع النازل منزلته (**قوله**
واختصاص ما رزقناهم بالحلال للقرينة) جواب عما يقال من طرف المعتزلة من
انكم اعترفتم بما ادعيناه وتمسكتم بما تمسكنا به حيث قلتم ان المراد بالرزق في هذه
الآية هو الحلال فاوجه المخالفة بعده وتقرير الجواب انا انما وافقناكم في تخصيص
الرزق بالحلال فيما وجدت فيه قرينة تخصصه به ولايلزم منه الوفاق على الاطلاق
وتلك القرينة ان الآية مسوقة لمدح المتقين بانفاقهم ما رزقهم الله والمدح انما يكون
بالانفاق من الحلال وان الاتصاف بالتقوى يقتضيه ايضا وان الاسناد الى الله تعالى
عند الاطلاق ينصرف الى ما هو افضل واكمل من جملة ما هو مسند اليه سبحانه
وتعالى مثلا اذا قيل خلق الله تعالى الحوادث ينصرف الى نحو السموات والارض
وان كان نحو الكلاب والخنازير من جملة ما خلقه الله تعالى واعلم انه لانزاع بين اصحابنا
وبين المعتزلة في ان المراد بما رزقناهم هو الحلال وانما النزاع في ان حمله على الحلال
لاي سبب فاهل السنة حملوه عليه بقرينة المدح والاتصاف بالتقوى لانهما لايحصلان

واصحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم والتحريض على الانفاق والذم لتحريم مالم يحرم واختصاص ما رزقناهم بالحلال القرينة

الا بالانفاق من الحلال و بالاسناد اليه سبحانه وتعالى والمعتزلة استدلوا عليه باطلاق لفظ الرزق و بالاسناد اليه تعالى لانهم لايسمون الحرام رزقا ولايسندون القبائح اليه تعالى (قوله وتمسكوا) اى وتمسك اصحابنا بشمول الرزق للحرام بالدليل النقلي والعقلي اما الاول فاروى عن صفوان بن امية انه قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذجاءه عمرو بن قرة فقال يارسول الله ان الله تعالى كتب على الشقوة فلااراني ارزق الامن دفى بكفي الامن ق" فأذن لى فى الغناء من غير فاحشة فقال صلى الله عليه وسلم لاآذن لك ولا كرامة ولانعمة كذبت اى عدو الله لقدرزقك الله طيبا فاخترت ماحرم الله عليك من رزقه مكان مااحل الله لك من حلاله اما انك لوقلت بعدهذه المقدمة ضربتك ضربا وجيعا فان قوله عليه السلام ماحرم الله عليك من رزقه صريح فى ان الرزق قديكون حراما واما العقلي فهوان الحرام لولم يكن رزقا لوجب ان يكون من لم يأكل طول عمره سوى الحرام لم يأكل من رزق الله شيئا وليس كذلك لان الدواب باسرها مرزوقة واجيب عنه بان الله سبحانه وتعالى قدساق اليه كثيرا من المباح الاانه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حراما ولاحلالا فجوابكم جوابنا كذافى شرح المقاصد و الاول مدفوع بانا نفرض ان المغتذى بالحرام طول عمره صبي غير بالغ الى درجة الاختيار حتى يقال انه اعرض عماسيق اليه من المباح لسوء اختياره ولو بلغ حد الاكتساب والاختيار نفرض انه سبحانه وتعالى لم يسق اليه شيأ من المباح فيلزم ان لايكون مرزوقا لامحالة وهو باطل فان قيل فحينئذ يكون مضطرا فيباح له ذلك قلنا قد تقرر فى الاصول ان المحرم والحرمة باقيان حالة الاضطرار وان الحرام حرام فى نفسه غاية مافى الباب ان المضطر رخص له ان يتناول منه قدر مايسدبه رمقه لاالى حد الشبع واما من مات ولم يأكل حلالا ولاحراما فمختارانه ليس بمرزوق ونقول معنى الآية والله اعلم ومامن دابة موصوفة بالمرزوقية اى مقدور فى حقه ان يأكل و يشرب الاعلى الله رزقها كماقالوا معنى قولهم كل حيوان يذبح بالسكين كل حيوان يتصف بالمذبوحية ليخرج السمك (قوله اخوان) اى بينهما اشتقاق اكبر لاشتراكهما فى اصل المعنى وفى اكثر الحروف الاصول والمعنى الاصلى للانفاق اخراج المال من اليد ومنه نفق المبيع نفاقا اذا راج وكثر مشتروه وصار فى معرض الخروج من يدالبايع ونفقت الدابة نفوقا اذا ماتت اى خرج روحها و نافقاء اليربوع احدى جحرتيه يخرج منها عندالاضطرار فانه يكتمها و يظهر جحرته الاخرى وهى القاصعاء يستعملها وقت السعة و يرقق النافقاء و يسهلها للنفص و الخرق فاذا اتى من قبل القاصعاء يضرب النافقاء برأسه و يخرج منه ومنه النفق فى قوله تعالى ان تبتغي نفقا فى الارض وهو سرب فى الارض له مخلص الى مكان وفى الصحاح نفدالشئ بالكسر فنى والنفاد الفناء وانفده اى افناه وانفد القوم اى ذهبت

وتمسكوا بشمول الرزق له بقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث عمرو بن قرة لقدرزقك الله طيبا فاخترت ماحرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله وبانه لولم يكن رزقا لم يكن المتغذى به طول عمره مرزوقا وليس كذلك لقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها وانفق الشئ وانفده اخوان

اموالهم اوفى زادهم فظهر اشتراك انفقه و انفده فى اصل المعنى ويكفى فى مطلق الاشتقاق بين اللفظين تناسبهما فى اللفظ والمعنى وان لم يتفقا فى الحروف الاصلية و ترتيبها (قوله ولو استقريت الالفاظ وجدت كل مافاؤه نون و عينه فاء الخ) نحو نفذ ونفد ونفق ونفر ونفس ونفش ونفث ونفخ ونفض و نفل وامثالهما ينبئ عن معنى الخروج والذهاب (قوله والطاهر الخ) وجه الظهور ان لفظ الانفاق مطلقا يتناول جميع وجوه الانفاق و ذكره فى مقام المدح قرينة تخصصه بكونه فى سبل الخير لانه الذى يكون سببا للمدح والانفاق فى سبل الخير يعم الانفاق الواجب و الانفاق المندوب ولاقرينة تخصصه باحدهما فبقى على عمومه ومن صرفه عن ظاهره وفسره بالزكاة نظر الى انه ذكر مقارنا لذكر الصلاة والزكاة هى التى تذكر فى جنب الصلاة فى مواضع شتى من القرآن وذلك يدل على ان المراد بالانفاق ههنا هو الزكاة ايضا ويحتمل ان يكون تفسيره بالزكاة من قبيل تخصيص اشرف نوعى العام وماهو الاصل من انواعه بالذكر مع بقاء الانفاق المذكور ههنا باقيا على عمومه لاعلى طريق تخصيصه بالزكاة لاقترانه بما هو شقيقتها اى اختها التى هى الصلاة فانهما بمنزلة الاختين من حيث انهما اصلان مستتبعان لسائر العبادات اومذكورتان معا فى اكثر المواضع واذا اشق الشئ بنصفين يقال لكل واحد منهما انه شقيق الاخر ومنه قيل فلان شقيق فلان اى اخوه كذا فى الصحاح (قوله وتقديم المفعول للاهتمام به) وجه الاهتمام دلالته على الحصر والتخصيص اعنى حصر الانفاق فى بعض المال الحلال فان من تبعيضية فالمعنى بعض مارزقناهم ينفقون لاكله كذا فى الحواشى السعدية قال الشريف نور الله مرقده اما كونه اهم فلقصد معنى الاختصاص مع رعاية الفاصلة ثم قال لايقال ادخال من التبعضية يغنى عن التقديم للتخصيص فان انفاق البعض يتبادر منه عدم الشمول فلذلك كان فيه صيانة وكف عن الاسراف لانا نقول يجوز مع انفاق البعض الشمول على انه محتمل مرجوح فاذا قدم زال احتماله بالكلية يرشدك الى ذلك تأملك فى الفرق بين قوليك انفق زيد بعض ماله و بعض ماله انفق انتهى كلامه يعنى لولا تاخر المفعول وقيل و ينفقون بعض ما رزقناهم يكون تصريحا بانهم ينفقون بعض ما رزقوه مع السكوت عن الباقى فيكون انفاق الباقى ايضا محتملا ولوكان ذلك الاحتمال احتمالا مرجوحا بخلاف ماذا قدم المفعول فانه لافادته التخصيص يدل على ان المتصدق به انما هو بعض المال الحلال لاكله فيحصل المقصود وهو مدحهم بالتجنب عن الاسراف المنهى و كف من بعدهم عنه وظهر ان ادخال من التبعيضية عليه لايغنى عن التقديم لقصد التخصيص الان قول المصنف وادخال من التبعيضية عليه للكف

ولواستقريت الالفاظ وجدت كل ما فاؤه نون وعينه فاء دالا على معنى الذهاب والخروج و الظاهر من انفاق مارزقهم الله صرف المال فى سبيل الخير من الفرض والنفل ومن فسره بالزكوة ذكر افضل انواعه والاصل فيه او خصصه بها لاقترانه بما هو شقيقها و تقديم المفعول للاهتمام به والمحافظة على رؤس الآى وادخال من التبعيضية للكف عن الاسراف المنهى عنه

عن الاسراف يدل على ان وجه الاهتمام بمفعول الانفاق انما هو دلالته على ان العلة الحاملة لهم على الانفاق هي جزمهم بان الرازق هو الله تعالى يرزق من يشاء بغير حساب وان الانفاق لايورث الفقر وان الامساك لايوجب السعة بل شأنهم انهم لاينفقون بما في ايديهم ولاينظرون اليه من حيث انهم كسبوه بكد يمينهم بل يثقون بما في خزائن الله تعالى وينظرون الى ما في ايديهم من حيث انه رزق ساقه الله تعالى اليهم بفضله ورحمته ويعلمون انهم لاينفقون شيأ منه في سبل الخير الا وهو سبحانه وتعالى يعطيهم خيرا منه فتعلق انفاقهم مع قطع النظر عن كونه كل ما رزقوه او بعضه لما كان مشعر ابعلة اقدامهم على الانفاق وهي علمهم بانه رزق ساقه الله تعالى اليهم بفضله كان اهم فلذلك قدم مع ما فيه من حث من بعدهم على الانفاق حيث نبههم على ان الله تعالى هو المعطي والمانع وانه يرزق من يشاء بمحض ارادته وحكمته وتسمية الجار والمجرور مفعولا يشعر بانه المفعول به الصريح بحيث لايقدر معه المفعول به مع ان المشهور في مثله ان يكون المفعول مقدرا ويكون الجار والمجرور في محل النصب على انه صفة لذلك المقدر والتقدير وبعضا او شيأ مما رزقناهم ينفقون ثم حذف الموصوف واقيمت الصفة مقامه الا ان المصنف سماه مفعولا على الاطلاق نظرا الى المعنى فان المعنى وبعض ما رزقناهم ينفقون وان كان بحسب اللفظ صفة لمحذوف (**قوله** ويحتمل ان يراد به الانفاق من جميع المعاون التي آتاهم الله تعالى) لما ذكر ان الظاهر من انفاق ما رزقهم الله صرف المال في سبل الخير ذكر احتمال ان يراد به الانفاق من جميع مواضع العون سواء كان مما يستعان به في تقوية الابدان من النعم الظاهرة او في تقوية النفوس والارواح من النعم الباطنة كالمعارف والعلوم والجاه فان لفظ الرزق يتناول الكل والمقام يقتضي ابقاءه على اطلاقه ويؤيد هذا الاحتمال قوله عليه الصلاة والسلام ان علما لاينقال به ككنز لاينفق وقوله عليه الصلاة والسلام من سئل عن علم علمه ثم كتمه الجم يوم القيامة بلجام من النار ولهذا قيل

* الجود بالنفس اقصى غاية الجود * وعد الشجاعة وبذل الجاه وبذل العلم من الجود وقيل

بحر يجود بماله وبجاهه * والجود كل الجود بذل الجاه

وقال حكيم الجود التام بذل العلم فان متاع الدنيا عرض زائل ينقصه الانفاق والعلم بالضد منه فانه دائم وباق ويزداد بالانفاق والمعاون جمع معون وهو اسم لموضع العون وهو يتناول لكل ما يقع به معاونة المحتاجين فان الغني يعين بماله وذو الجاه بجاهه وشفاعته وذو العلم بتعليمه وذو القدرة والقوة بنصره العاجزين وتقويتهم ونحو ذلك وفي بعض النسخ من جميع المعادن بالدال بدل الواو وهو جمع معدن وهو

ويحتمل ان يراد به الانفاق من جميع المعاون التي منحهم الله تعالى من النعم الظاهرة والباطنة ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام ان علما لايقال به ككنز لاينفق منه واليه ذهب من قال ومما خصصناهم به من انوار المعرفة يفيضون (والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك) هم مؤمنوا اهل الكتاب كعبد الله بن سلام رضي الله تعالى عنه

موضع العدن بمعنى الاقامة ومعدن كل شئ مركزه (قوله وأضرابه) اى امثاله جمع ضريب كشرب بف واشراف الجوهرى ضريب الشئ مثله وشكله وعبد الله بن سلام رضى الله عنه من الانصار وكان من احبار اليهود من بنى قينقاع الاسرائيلى بفتح القاف وضم النون والعين المهملة وكان اسمه الحصين فسماه النبى صلى الله عليه وسلم عبد الله سلام بتخفيف اللام فان قلت ما الفائدة فى عطف قوله تعالى وما انزل من قبلك على قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك مع ان كل من يؤمن بما انزل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو يؤمن بما انزل من قبله اى بسائر الانبياء وكتبهم قلنا فائدته الايذان بان المراد بالايمان بما انزل من قبلك الايمان به قصدا و اصالة قبل ان تنسخ تلاوته لاالايمان به فى ضمن الايمان بما انزل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والا لكفى ان يقال يؤمنون بما انزل اليك فلذلك فسرهم المصنف بقوله هم مؤمنوا اهل الكتاب اذ لو كان المراد بالايمان بما انزل من قبله عليه الصلاة والسلام مايعم الايمان به فى ضمن الايمان بما انزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن لتخصيصهم بمؤمنى اهل الكتاب وجه لان كل من آمن بما انزل اليه عليه الصلاة والسلام فهو مؤمن بما انزل من قبله والاختصاص لذلك بمؤمنى اهل الكتاب فلا يستقيم تخصيص الآية بهم خاصة ذكر المصنف فى عطف الموصول الثانى اربعة اوجه الوجه الاول ان يكون معطوفا على قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب على طريق عطف احدى الذاتين المتباينين على الاخرى بناء على ان المراد بالاولين هم الذين آمنوا عن شرك وانكار و بالموصول الثانى مقابلوهم وهم الذين انتقلوا من دين الى دين من غيران يتطرق اليهم الشرك والانكار ابدا فحينئذ يكون قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الآية صفة مقيدة للمتقين وتفصيلا لهم ومعنى الآية هدى المتقين الذين آمنوا عن شرك و انكار وتحلوا بهذه الامور كمؤمنى العرب والذين لم يشرك اصلا بل انتقل من دين الى دين آخر كمؤمنى اهل الكتاب ولاشك انهما متغايران ذاتا داخلان فى جملة المتقين دخول الخصين تحت الاعم والوجه الثانى ان يكون الموصول الثانى معطوفا على المتقين فلايدخل مضمونه فى جملة المتقين كأنه قيل هدى للمتقين العادلين عن الشرك بعد ماكانوا مشركين المتحلين بجميع ماامروا به من الطاعات وهم مؤمنوا العرب وهدى للذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك ولم يتطرق اليهم الشرك اصلا وهم مؤمنوا اهل الكتاب و الوجه الثالث ان يكون معطوفا على الموصول الاول مع كون المعطوف والمعطوف عليه متحدين بالذات ومتغايرين بحسب الاوصاف وذكره المصنف بقوله ويحتمل ان يراد بهم الاولون باعيانهم فيكون كل واحد من الموصولين داخلين فى جملة المتقين لكن لا كدخول الخصين تحت الاعم اذ لاتغاير بينهما

واضرا بهم معطوفون على الذين يؤمنون بالغيب داخلون معهم فى جملة المتقين دخول الخصين تحت اعم اذ المراد باولئك الذين آمنوا عن الشرك والانكار و بهؤلاء مقابلوهم فكانت الآيتان تفصيلا للمتقين وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما اوعلى المتقين وكانه قال هدى للمتقين عن الشرك و الذين آمنوا من اهل الكتاب

بحسب الذات ولما اقتضى العطف تغاير المعطوفين ولاتغاير ههنا بحسب الذات بين ان وجه العطف تغاير معانى الصفات واستشهد بالبيت الاول على جريان مثل هذا العطف فى العطف بالواو و بالبيت الثانى على جريانه فى العطف بالفاء والقرم الفحل المكرم الذى لايركب ولايحمل عليه ثم سمى بسيد القوم والهمام اسم من اسماء الملوك الذين عظمت همتهم وكانوا بحيث اذا هموا بامر لايقدر احد على صرفهم عما هموا به و الكتيبة الجيش والمزدحم موضع الازدحام من ازدحم القوم اذا وقع بعضهم على بعض ومنه قيل للمعركة مزدحم لانه موضع المزاحمة ومعنى البيت الى الملك الجامع للسيادة وشرف النسب وكمال الشجاعة والبيت الثانى لابن زيابة قاله تحزنا على مافعله الحارث بقومه فانه الذى غزاهم وصبحهم وغنم منهم وآب الى قومه سالما كأنه قال ياحسرة ابى من اجل الحارث فيما حصل له من مراده واتصف به من الصفات المتعاقبة فى الحصول فان عطفها بالفاء للدلالة على الترتيب فى الاتصاف بها اى الذى صبح فغنم فآب اى رجع بالسلامة والغنيمة والصبح الاغارة صباحا واللهف كلمة استغاثة يتحسر بها على مافات يقال لهف بالشئ يلهف لهفا اى حزن وتحسر وهو من باب علم يعلم واللهف لايرد شيأ مما فات قال الشاعر

فلست بمدرك مافات منى * بلهف ولابليت ولا لوانى

قيل ان ابن زيابة قال هذا البيت استهزاء لحارث بن همام حين قال الحارث

ايا ابن الزيابة ان تلقنى * لاتلقنى فى النعم العازب
وتلقنى يشد بى أجرد * متقدم البركة كالراكب

يعنى ياابن زيابة ان تجدنى ان لاتجدنى راعى الانعام فى المراعى البعيدة مثلك والعازب من عزبت الابل اى بعدت فى المرعى قوله وتلقنى عطف على جواب الشرط فى البيت السابق وقوله يشد من السد بمعنى العدو والاجرد الفرس القصير الشعر والبركة بكسر الباء صدر الابل يعنى تجدنى اعد وعلى فرس قصير الشعر متقدم الصدر مشرف اشراف الراكب على المركب فقال ابن زيابة فى جوابه يالهف زيابة الخ اى تحسر ابى من اجل الحارث فيما حصل له من مراده واتصف به من الاوصاف المتعاقبة كأنه استهزأ به للحارث حيث اوهم اغارة قوم ابيه ونهب اموالهم بان كنى عنهما بالشد على الاجرد و يحتمل ان يكون الكلام محمولا على ظاهره بان يتحسر حقيقة لاجل انه رأى الحارث قد نال مقصوده اولا وايابه الى قومه مع السلامة آخرا وبعده

والله لو لاقيته وحده * لآب سيفانا مع الغالب

اراد معى لكنه التفت الى طريق الغيبة ادعاء لظهور كون الغلبة له اى لقتلته لاخذت جميع مامعه من سلبه وتخصيص السيف بالذكر لكون عمدة اسباب المحارب واصلها

و يحتمل ان يراد بهم الاولون باعيانهم ووسط العاطف كما وسط فى قوله
الى الملك القرم وابن الهمام*وليث الكتيبة فى المزدحم وقوله
يالهف زيابة للحارث الصابح فالغانم فالآيب

وكون اخذه مستتبعا لاخذ ماسواه ويحتمل ان يكون المعنى لو خلوت به لقتلته او يقتلنى واياب السيفين مع الغالب كناية عن قتل احدهما الآخر لاعلى التعيين لاعن قتل الشاعر اياه (قوله على معنى انهم الجامعون) متعلق بقوله ووسط (قوله والاتيان) مجرور معطوف على الايمان والضمير المنصوب فى يصدقه راجع الى الايمان فان العبادات البدنية المستفادة من قوله ويقيمون الصلاة والعبادات المالية المستفادة من قوله ومما رزقناهم ينفقون مصدقة للايمان وامارة له (قوله بين الايمان بما يدركه العقل جملة) اى على الاجمال وهو قيد للايمان واشارة الى الفرق بين الايمان الواقع صلة للموصول الاول والواقع صلة للموصول الثانى فان الاول ايمان اجمالى بالغائبات و الثانى ايمان تفصيلى بهذا المنزل وبما انزل قبله واشار الى فرق آخر بينهما بان المؤمن به فى الاول مما يدركه العقل ابتداء بخلافه فى الثانى فان الكتب المنزلة لاطريق الى ادراكه ابتداء غير السمع فيكون المراد بالغيب موضوعات القضايا المصدق بها كالصانع تعالى وصفاته و البعث والحساب والميزان والجنة والنار ونحوها ومعنى الايمان بها التصديق باحوالها فان القضايا قد يكون كل واحد من موضوعاتها ومحمولاتها محسوسا كقولنا الثلج ابيض اوبارد وقد يكون كل واحد منهما معقولا كقولنا الله واحد وصفاته ازلية والبعث ومايترتب عليه مما اخبر به الشارع حق وقد يكون الموضوع محسوسا والمحمول معقولا نحو محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن وماانزل قبله كلام الله تعالى وعكسه غير معقول فبقى ثلاث احتمالات فالتصديق المتعلق بما هو من قبيل القضايا الاول ليس ايمانا بالغيب وهو ظاهر لان الغيب كما مر يجب ان لايكون مدركا بالحس ولابديهة العقل والذى يتعلق بما هو من قبيل القضايا الثانية ايمان بالغيب وهو ايضا ظاهر واما التصديق المتعلق بما هو من قبيل القضايا الثالثة فليس ايمانا بالغيب نظرا الى كون موضوعه مدركا بالحس فلذلك عطف الموصول الثانى على الاول على تقدير اتحادهما ذاتا وتغايرهما بحسب مضمون الصلة فانه يقتضى ان لايكون الايمان بالكتب المنزلة ايمانا بالغيب ولاسبب له سوى ان تلك الكتب لايدركها العقل ابتداء وانما تدرك بالسمع هذا فالمراد بالموصول الثانى عين ماارىد بالموصول الاول الا انه عطف عليه لتغايرهما بحسب مضمون الصلة كأنه قيل هدى للمتقين الجامعين بين الايمان بما يدركه العقل جملة و بين الايمان بما لا طريق الى ادراكه غير السمع (قوله وكرر الموصول تنبيها على تغاير القبيلين وتباين السبيلين) جواب عما يخطر بالبال من انه على تقدير ان يكون العطف لتغاير الصفات مع اتحاد الذات ينبغى ان لايكرر الموصول بل يكتفى بعطف الصلاة بعضها على بعض كما فى البيتين المذكورين وكما اكتفى به فى قوله تعالى ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون

على معنى انهم الجامعون بين الايمان بما يدركه العقل جملة والاتيان بما يصدقه من العبادات البدنية والمالية و بين الايمان بما لاطريق اليه غير السمع
وكرر الموصول تنبيها على تغاير القبيلين و تباين السبيلين

وتقرير الجواب انه كرر الموصول للتنبيه على ان كل واحدة من قبيلتى الصلتين تغاير القبيلة الاخرى من حيث اختلاف سبيل الادراك فيهما فان سبيل ادراك القبيلة الاولى هو العقل وسبيل ادراك القبيلة الثانية السمع فان مجرد عطف بعض الصلة على بعض مع اتحاد ذات الموصول وان دل على تغاير مضمون الصلات فى انفسها كما فى عطف و يقيمون الصلاة و ينفقون مما رزقناهم الا انه اذا كرر الموصول وعطف احدهما على الآخر مع عدم اختلافهما ذاتا تكون دلالته على تغاير مضمون الصلات اتم واقوى كما فى مانحن فيه فان تكرير الموصول فيه كما يدل على تغاير القبيلين يدل على تباين السبيلين ايضا (قوله اوطائفة منهم) عطف على قوله الاولون اى و يحتمل ان لايراد بالموصول الثانى الاولون باعيانهم بل يراد بهم طائفة من الاولين اى لاكلهم وهم مؤمنوا اهل الكتاب و يكون عطف هذه الطائفة على الاولين من قبيل عطف الخاص على العام تشريفا لهم وتعظيما من حيث انهم جمعوا بين الايمانين اصالة اعنى الايمان بالقرآن والايمان بالكتب المتقدمة بخلاف من آمن بالقرآن من اهل الشرك فان ايمانه بالكتب المتقدمة ليس اصالة بل انما هو فى ضمن ايمانه بالقرآن واذا كان المراد بالموصول الثانى طائفة من الاولين وهم مؤمنوا اهل الكتاب يكون الاولون عاما شاملا لهم ولمن آمنوا من الشرك كمؤمنى العرب و يكون عطف الموصول الثانى على الاولين من قبيل عطف جبريل وميكائيل على الملائكة تشريفا لهم وتعظيما حيث جمعوا بين الايمانين اصالة اعنى الايمان بالقرآن والايمان بسائر الكتب المنزلة بخلاف من آمن بالقرآن من اهل الشرك فان ايمانه بالكتب المتقدمة عليه ليس اصالة بل انما هو فى ضمن ايمانه بالقرآن المصدق لماتقدمه وترغيبا لغيرهم ممن آمن بالكتب السابقة دون القرآن فى ان يومنوا بالقرآن ايضا كما آمن مؤمنوا اهل الكتاب بهما جميعا فيستحقوا ما استحق هؤلاء من المدح والثناء ووجه كون الموصول الثانى طائفة من الذين يؤمنون بالغيب مع ان ما آمنوا به هو الذى يكون سبيل ادراكه السمع دون العقل فكيف يكون ايمانهم ايمانا بالغيب ان المراد بالغيب المذكور فى الآية مالايكون مدركا بالحس ولابديهة العقل بل يكون حكما استدلاليا مدركا بما نصب عليه من الدليل فان قيل على تقدير ان يكون المراد بالغيب الاحكام والتصديقات الاستدلالية يكون معنى قوله تعالى يؤمنون بالغيب يصدقون بالتصديقات المكتسبة بما نصب عليه من الدليل فما معنى التصديق بالتصديق قلنا مبنى الكلام تضمين الايمان معنى الاقرار والاعتراف كانه قيل يؤمنون مقرين ومعترفين بالغيب اى بجميع الاحكام الاستدلالية التى علم كونها من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم بالضرورة ومن جملتها الحكم بحقية الكتب المنزلة فانه حكم استدلالى فيكون غيبا ولاينافيه كون بعض اطرافه

اوطائفة منهم وهم مؤمنوا اهل الكتاب ذكرهم مخصصين عن الجملة كذكر جبريل وميكائيل بعد الملائكة تعظيما لشأنهم وترغيبا لامثالهم والانزال نقل الشئ من الاعلى الى اسفل

(مدركا)

وهو انما يلحق المعانى بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها ولعل نزول الكتب الالهية على الرسل عليهم السلام بان يتلقفه الملك من الله تعالى تلقفا روحانيا او يحفظه من اللوح المحفوظ فينزل به الى الرسول فيلقنه

مدركا بالسمع ورجح الوجه الاول على الثانى بقرب المعطوف عليه وبان اتصاف
مؤمنى اهل الكتاب بالتقوى ظاهر فلاوجه لاخراجهم عنها وعلى الوجهين الاخرين
بان الاصل فى العطف التغاير بالذات ورجح الوجه الثانى على الاخرين بتحقق التغاير
الذاتى بين المعطوفين على ذلك الوجه دونهما ورجح الوجه الثالث على الرابع بان الحمل
على عطف الخاص على العام غير مناسب للمقام لان سوق الكلام لمدح القرآن بكونه
هدى وكونه هدى للمشركين ادل على كماله فى باب الهداية من كونه هدى لاهل
الكتاب ولو كان من عطف الخاص على العام لوجب ان يكون الامر بالعكس من
ذلك (منه) وكذا رجح على الاولين بان الايمان بالمنزل لنبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وبما
انزل قبله مشترك بين المؤمنين قاطبة وكذا الصفات السابقة فلاوجه لتخصيص الاول
بمؤمنى اهل الكتاب وتخصيص الثانى بما عداهم فان قلت خص الايمان بالمنزل بمؤمنى
اهل الكتاب لانهم هم الذين امنوا بكل واحد بما انزل الى رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم وما انزل من قبله على الانفراد والاستقلال كما هو المفهوم من افراد كل
واحد من المنزلين فى الآية بالذكر بخلاف من عداهم فان ايمانهم بما انزل من قبله انما
هو فى ضمن ايمانهم بما انزل اليه بالاستقلال وهو خلاف ما يدل عليه اضافة الايمان
الى كل واحد من المنزلين على الانفراد فانها تدل على ان المراد بالموصول الثانى من آمن
بكل واحد منهما استقلالا وذلك مختص بمؤمنى اهل الكتاب غير مشترك بين جميع
المؤمنين اجيب بانه لادلالة للافراد بالذكر واعتبار تعلق الايمان بكل واحد منهما
على كون ذلك التعلق بالاستقلال الا يرى الى قوله تعالى قولوا امنا بالله وما انزل الينا
وما انزل الى ابراهيم ﴿**قوله** وهو انما يلحق المعانى بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها﴾
جواب عما يقال من ان النقل والتحريك انما يلحق الجواهر المتحيزة بالذات كالجوهر
الفرد وما يتركب منه فانها كما تقبل التحيز بالذات تقبل الانتقال من احيازها ايضا بخلاف
المعانى والاعراض القائمة بالموضوعات اى التابعة لها فى التحيز فانها اذا لم تتحيز بذواتها
كيف تقبل الانتقال عن احيازها وتقرير الجواب انه لايلزم من عدم تحيزها بذواتها
ان لاتقبل الحركة والانتقال اصلا فان اللازم من عدم تحيزها بالذات ان لاتقبل الحركة
الذاتية ولما تحيزت تبعا لموضوعاتها قبلت الحركة التبعية العارضة لها بسبب حركة
موضوعاتها كحركة جالس السفينة تبعا للسفينة وكذلك اذا تحرك الجسم يتحرك معه
ما حل فيه من الاعراض فمعنى انزال الله تعالى الكتاب تحريكه بتحريك محله الذى
هو الملك الحامل له ومعنى تحريك المحل امره بالحركة والنزول ثم انه ذكر لكيفية
اخذ الملك النازل بالكلام الالهى وجهين الاول ان جبريل عليه الصلاة والسلام
اخذ المعنى الازلى والكلام النفسى القائم بذات الله تعالى اخذا روحانيا اى معنويا

غير مكتسي بكسوة الحروف والاصوات فان المعنى الازلى بمنزلة الروح للكلام اللفظى المركب من الاصوات والحروف والتلقف الاخذ بسرعة وانما قال تلقفا وروحانيا لان المتلقف منه منزه عن ان يقوم به الكلام اللفظى الحادث وان كان الملك عندنا جسما لطيفا من شأنه ان يتشكل باشكال مختلفة والاشاعرة جوزوا ان يسمع كلامه تعالى الازلى بلا صوت وحرف كما ترى ذاته تعالى فى الآخرة بلا كم وكيف فيجوز ان يخلق الله تعالى لجبريل عليه الصلاة والسلام وهو فى مقامه عند سدرة المنتهى سماعا لكلامه الازلى وان لم يكن من جنس الحروف والاصوات ثم اقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ويقال له انه كلام الله تعالى تسمية للدال باسم مدلوله و الوجه الثانى لكيفية اخذه ان يخلق الله تعالى فى اللوح المحفوظ كتابة ونقشا يدل على هذا النظم المخصوص فيقرؤه جبريل عليه الصلاة والسلام ويحفظه ويبلغه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد مر مايتعلق بهذا الكلام فى اول الخطبة (قوله والمراد بما انزل اليك القرآن باسره) جواب عما يقال ان اريد بما انزل جميع القرآن فهو غير منزل وقت ايمانهم فكيف يصح التعبير عن انزاله بلفظ الماضى وان اريد به المقدار المنزل وقت الايمان فالايمان به ايمان ببعض المنزل مع انه يجب الايمان بجميع المنزل سواء تحقق انزاله او هو مترقب الانزال بعد أن يصدق اجمالا و يعترف بان كل ما انزل وماسينزل شيئا فشيئا فهو حق لانهم وصفوا بالايمان بجميع مايجب ان يؤمن به من الغيب ولاشك ان ماهو مترقب النزول من جملة مايجب أن يؤمن به اجمالا فان الايمان بتفاصيل المترقب انما يجب عند تحقق نزوله فينبغى ان يشار الى اشتمال ايمانهم على الايمان بما هو مترقب النزول ايضا اى كما ذكر ايمانهم بالمقدار المنزل وقت الايمان وتقرير الجواب انا نختار ان المراد بما انزل اليك جميع القرآن ما نزل منه وماهو مترقب النزول وقولك وحينئذ لايصح التعبير عن انزاله بلفظ الماضى فالجواب عنه من وجهين الاول تغليب ماوجد نزوله على مالم يوجد ثم ان يعبر عنهما بما يعبر به عما تحقق نزوله فصار الكل بذلك كأنه قد انزل وفى الكشاف والمراد المنزل كله وانما عبر عنه بلفظ الماضى وان كان بعضه مترقبا تغليبا للموجود على مالم يوجد كما يغلب المتكلم على المخاطب والمخاطب على الغايب فيقال انا وانت فعلنا وانت وزيد تفعلان فيكون قوله تعالى بما انزل اليك مجازا مرسلا من قبيل التعبير عن الكل بوصف الجزء والوجه الثانى انه جعل كل القرآن منزلا وان كان بعضه مترقب النزول على طريق الاستعارة حيث شبه ماهو مترقب النزول بما تحقق نزوله لكونه محقق النزول فاستعير له اللفظ المستعمل فيما تحقق نزوله (قوله ونظيره) يعنى انه نظيره فى الاحتياج الى احد التأويلين فان قول الجن انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى بلفظ انزل يأبا دره ان سماعهم قد تعلق بكل الكتاب وانه قد انزل بتمامه حين تعلق

والمراد بما انزل اليك القرآن باسره والشريعة عن آخرها وانما عبر عنه بلفظ الماضى وان كان بعضه مترقبا تغليبا للموجود على مالم يوجد وتنزيلا للمنتظر منزلة الواقع ونظيره قوله تعالى انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقا فان الجن لم يسمعوا جميعه و لم يكن الكتاب كله منزلا حينئذ

(به سماعهم)

وبما انزل من قبلك التوراة والانجيل وغيرهما من الكتب السابقة والايمان بهما جملة فرض عين وبالاول دون الثانى تفصيلا من حيث انا متعبدون بتفاصيله فرض ولكن على الكفاية لان وجوبه على كل احد يوجب الحرج وفساد المعاش (وبالاخرة هم يوقنون) اى يوقنون ايقانا زال معه ماكانوا عليه من ان الجنة لايدخلها الا من كان هودا اونصارى وان النار لن تمسهم الاايامامعدودة واختلافهم فى نعيم الجنة أهو من جنس نعيم الدنيا او غيره وفى دوامه وانقطاعه

به سماعهم بناء على ان المتبادر من لفظ الكتاب عند الاطلاق هو المجموع لاالبعض ولاالقدر المشترك بين بعضه وكله والحال ان الجن لم يسمعوا جميعه ولم يكن كله منزلا حينئذ فوجب المصير الى احد التأويلين المذكورين وهوان يغلب ماسمعوه على ما لم يسمعوه وينزل الجميع منزلة المسموع فيقال فى حقه اناسمعنا كتابا وان يغلب ماتحقق نزوله على مالم يتحقق نزوله ويقال فى حق الجميع انزل اوان يشبه ماهو مترقب النزول بما تحقق نزوله فيستعار للجميع اللفظ المستعمل فيما تحقق نزوله استعارة تصريحية (قوله وبما انزل من قبلك) التوراة والانجيل وغيرهما من الكتب السابقة وهو معطوف على قوله بما انزل اليك فى قوله والمراد بما انزل اليك (قوله والايمان بهما جملة فرض عين) اى الايمان بكل واحد مما انزل عليه الصلاة والسلام ومما انزل من قبله اجمالا اى مع قطع النظر عن تفاصيل مافيهما من الشرائع والاحكام فرض عين والايمان بتفاصيل ما انزل اليه عليه الصلاة والسلام فرض كفاية لانا متعبدون اى مكلفون بتفاصيله و قيام المرء بما اوجبه الله تعالى عليه علما وعملا لايمكنه الااذا علمه على سبيل التفصيل اذ لو لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به بخلاف الايمان بتفاصيل ماانزل من قبله فانه ليس بفرض علينا اصلا اى لافرض عين ولافرض كفاية لانه تعالى لم يكلفنا الآن بمافيه حتى يلزمنا معرفته على سبيل التفصيل بل ان عرفنا شيأ من تفاصيله فحينئذ يلزم علينا الايمان بتلك التفاصيل قال الامام رحمه الله الايمان بما انزل اليه عليه الصلاة والسلام واجب لانه تعالى قال فى آخره واولئك هم المفلحون بطريق الحصر فثبت به ان من لم يكن له هذا الايمان وجب ان لايكون مفلحا واذا ثبت وجوب ذلك ثبت انه يجب تحصيل العلم بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل لان المرء لا يمكنه ان يقوم بما اوجبه الله تعالى عليه علما وعملا الا اذا علمه على سبيل التفصيل لانه ان لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به الا ان تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية فان تحصيل العلم بالشرائع النازلة على رسول الله صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة لان وجوبه على كل احد حرج عظيم يستلزم اختلال امر المعاش واما الايمان بما انزل على الانبياء الذين كانوا قبله عليهم الصلاة والسلام فانه واجب على الجملة لان الله تعالى ماتعبدنا الآن به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل بل ان عرفنا شيأ من تفاصيله فهناك يجب علينا الايمان بتلك التفاصيل (قوله اى يوقنون ايقانا زال معه ماكانوا عليه) من الاعتقاد الذى يزعمون انه ايقان بالآخرة مع انه ليس بايقان بل هو جهل محض وزعم بلا دليل كان معتقدهم خيال فاسد مبنى على محض التوهم والتخمين كاعتقادهم بان الجنة لايدخلها الا من كان هودا اونصارى وان النار لن تمسهم الاايامامعدودة وهى ايام عبادتهم العجل فان الظاهر ان همزة أيقن للصيرورة ومعناه صار ذا يقين وهو علم المتقن الذى لايتطرق

اليه الشك والشبهة لكونه موجب النظر الصحيح والبرهان القاطع للحصر الايقان بحقيقة الآخرة فمن آمن بهذا المنزل والمنزل قبله بين ووجه ذلك بان وصف اليقين الحاصل لهم بسبب ايمانهم بجميع الكتب المنزلة بانه ايقان زال معه ماكانوا عليه من الاعتقاد الفاسد فى حق الاخرة قوله واختلافهم مرفوع معطوف على قوله ماكانوا عليه اى زال معه ماكانوا عليه من الاعتقاد الباطل ومن اختلافهم اومجرور معطوف على قوله ان الجنة بناء على ان اختلافهم ايضا مماكانوا عليه فينبغى ان يكون معطوفا على ماوقع فى حيز من البيانية فى قوله من ان الجنة الخ فان اليهود خذلهم الله تعالى بعدما اتفقوا على الاقرار بالنشأة الاخرى والحشر الجسمانى اختلفوا فذهب طائفة منهم الى ان نعيم الجنة من جنس نعيم الدنيا وان تلذذ اهلها بمطاعمها ومشاربها ومناكحها على حسب تلذذهم بها فى الدنيا وذهب آخرون الى ان التلذذ الجسمانى انما احتيج اليه فى هذه الدار لاجل نماء الاجسام وللتوالد والتناسل لبقاء النوع واهل الجنة مستغنون عن ذلك فلا يتلذذون الا بالنسيم والارواح العبقة والسماع اللذيذ والفرح والسرور والارواح جمع ريح بمعنى الرائحة وفى الصحاح وجدت ريح الشئ وراْئحته بمعنى واصل ياء الريح الواو فقلبت ياء لانكسار ما قبلها والعبقة اللاصقة يقال عبق الطيب بالثوب اى لصق به ولزقه واختلفوا ايضا فى دوام نعيم الجنة وانقطاعها (**قوله** وفى تقديم الصلة) وهى قوله بالاخرة فانه متعلق بقوله يوقنون ويوقنون خبر لقوله هم فهذه جملة اسمية عطفت على الجملة الفعلية قبلها فهى صلة ايضا (**قوله** وبناء يوقنون على هم) اى جعله خبرا له مؤخرا عنه وهو جواب عن سؤالين احدهما ان قوله بالآخرة معمول يوقنون وحق المعمول ان يتأخر عن عامله فلم قدم عليه وثانيهما ان قوله تعالى هم فاعل معنوى ليوقنون فلم قدم عليه وجعل مبتدأ فان اصل الكلام ويوقنون بالآخرة فلم عدل عنه ومحصول الجواب انه عدل الى كل واحد من التقديمين ليفيد التقديم الاول وهو تقديم بالآخرة ان ايقانهم مقصور على ماهو حقيقة الآخرة لايتعداها الى ماهو خلاف حقيقتها كما يزعم اليهود كانه قيل يوقنون بالاخرة لابغيرها وفيه تعريض باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالقرأن بان ما كانوا عليه ليس من الايمان بحقيقة الآخرة لعدم خلوص علمهم بالآخرة عن الشبه الباطلة فان اعتقادهم فى امر الآخرة غير مطابق لحقيقة الآخرة وليفيد تقديم الفاعل المعنوى ان الايقان بالآخرة مقصور على المؤمنين لايجاوزهم الى اهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالقرأن وفيه تعريض لهم بان اعتقادهم الذى يزعمون انه ايقان ليس ايقانا اصلا بل هو جهل محض كما ان معتقدهم خيال باطل وانما الايقان ماعليه المؤمنون كان الآخرة هى التى يعتقدونها فقوله تعريض بمن عداهم من اهل الكتاب) توطئة لمابعده من المعطوفين اللذين مؤداهما بيان ماكانوا

وفى تقديم الصلة وبناء يوقنون على هم تعريض لمن عداهم من اهل الكتاب وبان اعتقادهم فى امر الاخرة غير مطابق ولاصادر عن ايقان

والیقین اتقان العلم بنفی الشك و الشبهة عنه بالاستدلال
ولذلك لا یوصف به علم الباری تعالی ولا العلوم الضروریة والاخرة تأنیث الآخر صفة الدار بدلیل قوله تعالی تلك الدار الآخرة فغلبت کالدنیا

علیه عطفا علیه علی طریق اعجبنی زید وکرمه فان ذکر زید فیه توطئة والمقصود ذکر کرمه فکذلك ذکر اهل الکتاب توطئة والمقصود ذکر ما کانوا علیه من ان ما زعموه آخرة لیس بآخرة وما زعموه ایقانا جهل ففیه تعریض بهم علی وجهین احدهما باعتبار تقدیم الصلة والآخر باعتبار بناء یوقنون علی هم فقوله وبان اعتقادهم فی امر الاخرة غیر مطابق ناظر الی قوله وفی تقدیم الصلة وقوله ولا صادر عن ایقان ناظر الی قوله وبناء یوقنون علی هم فهما نشر علی ترتیب اللف ذکر فی الحواشی الشریفیة ان هناك تقدیمین احدهما تقدیم الظرف الذی هو بالآخرة ویفید تخصیص ایقانهم بالاخرة ای ایقانهم مقصور علی حقیقة الاخرة لا یتعداها الی ما هو علی خلاف حقیقتها وفی ذلك تعریض بان ما علیه مقابلوهم لیس من حقیقة الاخرة فی شیء کأنه قیل یوقنون بالاخرة لا بخلافها کاهل الکتاب والثانی تقدیم المسند الیه الذی بنی علیه یوقنون یفید ایضا تخصیصا ای الایقان بالاخرة منحصر فیهم لا یتجاوزهم الی الذین لم یؤمنوا من اهل الکتاب وفیه تعریض بان اعتقادهم الذی یزعمون انه ایقان بالاخرة لیس بایقان بل هو جهل محض کان معتقدهم خیال فاسد وانما الایقان ما علیه المؤمنون کان الاخرة هی التی یعتقدونها فقوله باهل الکتاب توطئة عطف علیها ما هو المقصود علی طریقة اعجبنی زید وکرمه والکلام علی النشر المرتب ای فی تقدیم الاخرة تعریض بما کانوا علیه وفی بناء یوقنون تعریض بان قولهم لیس بصادر عن ایقان (**قوله** والیقین اتقان العلم) ای احکامه (**قوله** بالاستدلال) متعلق بنفی الشك (**قوله** ولذلك) ای ولکون الایقان متفرعا علی النظر والاستدلال نتیجة لهما لا یوصف به علم الباری تعالی ولا العلوم الضروریة قال الامام الواحدی رحمه الله تعالی یقال یقن ییقن یقنا فهو یقن وایقن بالامر واستیقن وتیقن کله بمعنی والیقین هو العلم الذی یحصل بعد استدلال ونظر ولا یجوز ان یسمی علم الله تعالی یقینا لان علمه تعالی لا یحصل عن نظر واستدلال والمعنی انهم یؤمنون بالآخرة یعلمونها علما بالاستدلال الی هنا کلامه قیل هذا منقوض بقولهم الضروریات من اجل الیقینیات واتواها وبقول المصنف رحمه الله فی سورة التکاثر فان علم المشاهدة اعلی مراتب الیقین فانه تصریح بان العلوم المستندة الی المشاهدة من الیقینیات مع انها علوم ضروریة (**قوله** والآخرة تأنیث الآخر) والاخر اسم فاعل بمعنی المتأخر والآخر نقیض الاول من اخر بمعنی تأخر وان لم یستعمل والآخر بفتح الخاء اسم تفضیل منه والآخرة صفة الدار بدلیل قوله تعالی تلك الدار الاخرة سمیت تلك الدار آخرة لتأخرها عن هذه الدار وسمیت هذه الدار دنیا وهی تأنیث الادنی بمعنی الاقرب لکونها ادنی من الآخرة (**قوله** فغلبت) لما ذکر انها صفة بمعنی انها تدل علی ذات مبهمة باعتبار معنی

هو المقصود وذلك يستلزم ان يذكر معها الموصوف لفظا او تقديرا لتعيين الذات المبهمة التي هي مدلول اللفظ ومن المعلوم أن الصفة بالمعنى المذكور قد تغلب على ذات معينة من بين تلك الذوات المبهمة بحيث لا تستعمل في غير تلك الذات المعينة كالرب اذا لم يضف وكالرحمن فانهما غلبا عليه تعالى وقد لاتغلب بل يصح اطلاقها على كل واحدة من الذوات الملحوظة باعتبار المعنى المقصود القائم بها وان كون الاسم صفة لايستلزم كونها من الصفات الغالبة ولا من الصفات الباقية على عمومها وابهامها بين ان الآخرة مع انها صفة فهي صفة غالبة على تلك الدار كما ان الدنيا صفة غالبة على هذه الدار ثم انهما مع كونهما من الصفات الغالبة قد جرتا الى الاسماء المقابلة للصفات مجرى الاسماء اذ قلما يذكر موصوفهما معهما واعلم ان الغلبة قد تكون في الاسماء كالبيت على الكعبة شرفها الله تعالى والكتاب على كتاب سيبويه وفي الصفات كما مر وفي المعنى كالخوض على الشروع في الباطل خاصة (**قوله** وعن نافع انه خففها) اى سلك في تلفظ قوله تعالى وبالآخرة سبيل التخفيف بان حذف همزتها والقى حركتها على اللام كما في قوله دابة لرض (**قوله** وقرئ يؤقنون بقلب الواو همزة لضم ماقبلها) اجراء للواو المضموم ماقبلها مجرى الواو المضمومة نفسها فان الواو المضمومة الواقعة فاء الكلمة يجوز قلبها همزة كما في وجوه ووقتت فانه يجوزان يقال فيهما أجوه وأقتت وفي يوقنون لم تكن الواو المبدلة من فاء الكلمة مضمومة لكن اجريت ضمة ماقبلها وهو حرف المضارع مجرى الضمة الواقعة على نفسها فقلبت لذلك همزة كما في قول جرير في وصف ابنيه موسى وجعدة وكانا مشهورين بالسخاء وايقاد نار القرى

لحب المؤقدان الى مؤسى * وجعدة اذأ ضاءهما الوقود

فان سيبويه روى قلب الواو همزة في المؤقدان ومؤسى اجراء لضمة ماقبلها مجرى ضمة نفسها وحب فعل ماض اصله حبب على وزن كرم وشرف ومعناه صار محبوبا فادغمت الباء الاولى في الثانية اما بسلب ضمتهما او بنقلها الى الحاء قبلها فلذلك روى لحب بفتح الحاء وضمها يقال حب الى فلان وبفلان على زيادة الباء اى احبه الى واللام في لحب جواب قسم محذوف والماضي المثبت اذا وقع جوابا للقسم فالاولى ان يجمع بين اللام وكلمة قد الافى افعال المدح والذم فانت تقتصر فيها على اللام ولاتدخلها قد لعدم تصرفها ولم يؤت بقد في قوله لحب لاجرائه مجرى فعل المدح في مثل والله لنعم الرجل زيد واراد بالمؤقدان موقدى نار القرى فانه المتبادر في استعمالات العرب خصوصا اذا استعمل في مقام المدح وصفهما بالكرم فكنى عنه بايقاد النار وبالاستشهار به فكنى عنه باضاءة الوقود اياهما والوقود بالضم مصدر بمعنى الايقاد وبالفتح مايوقد به من الحطب ونحوه يقال وقدت النار تقد وقودا بالضم اى توقدت

(واوقدتها)

وعن نافع انه خففها بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام وقرئ يوقنون بقلب الواو همزة لضم ماقبلها اجراءلها مجرى المضمومة في وجوه ووقتت ونظيره * لحب المؤقدان الى مؤسى * وجعدة اذأ ضاءهما الوقود (اولئك على هدى من ربهم)

و اوقدتها انا واستوقدتها ايضا والاتقاد التوقد وقد صح عن صاحب الكشاف ان الوقود ههنا بضم الواو على انه مصدر والمعنى انه لما اضاء اتقاد نار القرى موسى وجعدة ورأيتهما ذوى ضياء و نور و جعدة صارا محبوبين الى جدا وقيل قوله اذا اضاء هما بدل اشتمال منهما والمعنى ما احب الى وقت اضاءة وقود هما ايا هما و نحوه فى البدلية قوله تعالى واذ كر فى الكتاب مريم اذانتبذت اى اذكر وقت انتباذها(قوله الجملة فى محل الرفع) او استئناف لامحل لها من الاعراب و الاحتمال الثانى مبنى على ان يكون الموصول الاول جاريا على المتقين صفة لهم او مدحالهم منصوبا بتقدير اعنى اومرفوعا بتقدير هم الذين و يكون الموصول الثانى معطوفا على الاول فحينئذ تكون جملة اولئك على هدى استينافا لبيان فائدة الحكم على المحدى به بالاحكام المذكورة بقوله ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين وفائدة توصيف المتقين بالاوصاف المذكورة بقوله الذين يؤمنون بالغيب الخ كأنه قيل مافائدة الاحكام والصفات المتقدمة وتيجتها فاجيب بانها كون المهتدين بهداية مثل ذلك الكتاب الكامل على هدى عظيم وفلاح بين والاحتمال الاول مبنى على ان يكون احد الموصولين مفصولا عن المتقين بكونه مبتدأ فيكون جملة اولئك على هدى خبره وقد ذكر فيما سبق احتمال كون جملة اولئك على هدى فى محل الرفع على تقدير ان يكون قوله الذين يؤمنون بالغيب مفصولا عن المتقين مرفوع المحل بالابتداء فانه حينئذ يكون اولئك على هدى فى محل الرفع على انه خبره ويكون مجموع الجملة استئنافا لبيان سبب اختصاص المتقين بكون الكتاب هدى لهم واعاد الاحتمال المذكور ههنا ليربط به قوله والا فاستيناف لامحل لها وليبين ان ذلك الاحتمال غير مختص بكون الموصول الاول مفصولا عن المتقين بل يجوز ان تكون هذه الجملة فى محل الرفع على الخبرية على تقدير ان يكون الموصول الاول جاريا على المتقين صفة لهم اومدحا منصوبا اومرفوعا ويكون الموصول الثانى مبتدأ خبره هذه الجملة فحينئذ يكون الموصول الثانى مع خبره جملة معطوفة على جملة هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب الخ الاان هذا العطف انما يحسن على تقدير ان يكون المقصود من الجملة المعطوفة التعريض باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ومانزل اليه بانهم ليسوا على هدى فى الدنيا ولاعلى فلاح فى العقبى وان زعموه زعما فاسدا فان هذه الجملة باعتبار التعريض المذكور تصير مناسبة للجملة السابقة فى الغرض والاسلوب من حيث كونهما مسوقتين لبيان وصف الكتاب فكأنه قيل هو هدى للمتقين وليس هدى لاهل الكتاب الزايغين فيصح عطف الثانية على الاولى والافلا مجال لعطف الثانية على الاولى لان الجملة الثانية اذا لم يعتبر فيها التعريض بل كانت لمجرد التصريح باختصاص المذكورين بالهدى والفلاح تكون الجملة الاولى لبيان ان الكتاب هدى لجماعة وتكون الثانية لبيان ان جماعة

الجملة فى محل الرفع ان جعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين

الآخر المختصون بالهدى والفلاح فتكون كل واحدة منهما منقطعة عن الاخرى ومثل هذه الجمل لايعطف بعضها على بعض عند البلغاء (قوله خبره) خبر ثان لقوله الجملة والضمير المجرور فى قوله راجع الى احد الموصولين (قوله فكأنه لما قيل هدى للمتقين) فدل باللام الجارة على اختصاص المتقين بكون الكتاب هدى لهم قيل مابالهم خصوا بذلك سائلا عن سبب اختصاصهم بذلك ماهو فاجيب عنه بقوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الى آخر الآيات وحاصل الجواب ان سبب اختصاصهم بذلك اتصافهم بالاوصاف المذكورة بقوله يؤمنون بالغيب الخ فان ترتيب الحكم على اسم الاشارة الذى اشير به الى المتصف بوصف بمنزلة ترتيبه على المتصف بذلك الوصف وترتيبه عليه صريحا يشعر بعلية ذلك الوصف للحكم المذكور فكأنه قيل الذين هذه المذكورات عقائدهم واعمالهم احقاء بان يهديهم الله تعالى فى الدنيا بكتابه الكريم ويعطيهم فى الآخرة الفلاح العظيم فلذلك خصوا بهما وحرم عنهما من ليسوا على صفتهما فظهر بهذا ان جملة اولئك على هدى على تقدير كونه خبرا لاحد الموصولين تكون الجملة الكبرى استئنافا لامحل لها من الاعراب وان كانت جملة اولئك على هدى مرفوع المحل على الخبرية (قوله والاستئناف) اى ان لم يجعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين بل جعل الاول موصولا بهم وجعل الثانى معطوفا على الاول تكون جملة اولئك على هدى مستأنفة لامحل لها من الاعراب ثم ان الاستئناف لابد ان يكون جواب سؤال مقدر اقتضته الجملة الاولى حتى نزلت الجملة الاولى منزلة السؤال لاشتمالها عليه واقتضائها له وقد ذكر فى كتب المعانى ان الاستئناف ثلاثة انواع الاول ان يكون السؤال عن سبب الحكم مطلقا كما فى قوله

قال لى كيف انت قلت عليل * سهر دائم وحزن طويل

فان قوله سهر دائم جملة مستأنفة وقعت جوابا عن السؤال عن سبب علته ماهو فانه لما قال انا عليل توجه ان يقال ماسبب علتك وموجب مرضك فاجاب عنه بانه سهر دائم وليس السؤال عن سبب خاص لهذا الحكم بان يقال هل سبب علتك كذا وكذا لاسيما السهر والحزن فانه فلما يقال هل سبب مرضك السهر والحزن لانهما ابعد اسباب المرض فعلم ان السؤال عن السبب المطلق والنوع الثانى ان يكون السؤال عن سبب خاص للحكم السابق كما فى قوله تعالى وماابرئ نفسى ان النفس لامارة بالسوء فان الجملة المؤكدة بان جواب عن السؤال عن السبب الخاص لعدم تبريته نفسه كأنه قيل هل النفس امارة بالسوء فقيل نعم انها لامارة بالسوء والتأكيد دليل على ان السؤال عن السبب الخاص والنوع الثالث ان لايكون السؤال عن سبب الحكم لاعن السبب المطلق ولاعن السبب الخاص بل عن شئ غير السبب كما فى قوله تعالى قالوا سلاما قال سلام فانه لما حكى ان الملائكة قالوا لابراهيم عليه الصلاة والسلام سلاما توجه

خبره فكأنه لما قيل هدى للمتقين قيل ما بالهم خصوا بذلك فاجيب بقوله الذين يؤمنون الى آخر الآيات والاستئناف لامحل لها من الاعراب فكأنه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمة

ان يقال فاذا قال ابراهيم عليه الصلاة والسلام في جواب الملائكة فقيل قال لهم سلام فهو جواب عن السؤال من غير السبب فقول المصنف فكأنه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمة اشارة الى ان جملة اولئك على هدى من النوع الثالث من انواع الاستيناف فكأنه قيل ما الفائدة في الاتصاف بهذه الصفات وما الحكمة في الحكم على التحدى به بالاحكام المذكورة بقوله ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين وما نتيجة تلك الا حكام والصفات المتقدمة فاجيب بان فائدتها ونتيجتها كون المهتدين بهداية مثل ذلك الكتاب الكامل على هدى عظيم وفلاح بين فالمراد بالاحكام ما يستفاد من قوله تعالى ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين وبالصفات ما يستفاد من قوله الذين يؤمنون بالغيب الخ (**قوله** اوجواب سائل قال ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى) اشارة الى ان جملة اولئك على هدى من قبيل النوع الاول من انواع الاستيناف كأنه قيل ما سبب اختصاص المتقين الموصوفين بها بكون الكتاب هدى لهم فاجيب بان الاتصاف بهذه الاوصاف سبب كاف لذلك الاختصاص ففى هذا الجواب تنبيه على غفلة السائل عن فضيلة تلك الصفات فان الاوصاف التى اجريت عليهم مقتضية لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهرا فلولا ان السائل غفل عن اقتضائها له لما سأل عن سبب اختصاصهم بكون الكتاب هدى عظيما لهم فلما كان سؤاله مبنيا على غفلته عن كون الاوصاف المذكورة مقتضية لذلك الاختصاص اجيب باعادة الدعوى بعينها تنبيها على ان التأمل فيها يغنيه عن مؤنة السؤال هذا توضيح مراد المصنف وصاحب الكشاف من هذا الكلام وان قيل عليه انه مجرد احتمال لظهور ان ليس لهذا السؤال زيادة توجه ولا للجواب كثير فائدة وزيادة بيان بل هو اعادة للدعوى (**قوله** ونظيره) اى نظير كل واحد من الاستينافين اللذين ذكر اولهما بقوله فكأنه لما قيل هدى للمتقين قيل ما بالهم خصوا بذلك فاجيب بقوله الذين يؤمنون بالغيب الى آخر الآيات فانه تصريح بان هذا الجواب استيناف وذكر ثانيهما بقوله والا فاستيناف لامحل لها من الاعراب فان المثال المذكور نظير لكل واحد من الاستينافين من حيث ان كل واحد منهما من قبيل ابلغ قسمى الاستيناف وهو ما يكون باعادة صفة ما استؤنف عنه الحديث كما فى المثال المذكور لاباعادة اسمه كما اذا قيل احسنت الى زيد زيد حقيق بالاحسان وكون الاستيناف الاول باعادة صفة ما استؤنف عنه الحديث ظاهر لان ما استؤنف عنه فى الآية وهو المتقون بمنزلة زيد فى المثال المذكور وقد استؤنف فى قوله الذين يؤمنون بالغيب الخ بذكر صفة المتقين كما استؤنف فى قوله صديقك القديم بذكر صفة زيد واما كون الاستيناف الواقع على قوله اولئك على هدى باعادة وصف ما استؤنف عنه فقد بينه بقوله فان اسم الاشارة ههنا كاعادة المتقين بصفاتهم المذكورة وذلك لان حق اسماء الاشارة ان يشار بها

اوجواب سائل قال ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى ونظيره احسنت الى زيد صديقك القديم حقيق بالاحسان فان اسم الاشارة ههنا كاعادة الموصوف بصفاته المذكورة وهو ابلغ من ان يستأنف باعادة الاسم وحده

الى مشاهد محسوس اوالى ماهو منزل منزلته فى التميز والظهور ولما كانت الصفات التى اجريت على المتقين مميزة لهم وجاعلة اياهم كأنهم محسوسون مشاهدون صح ان يشار اليهم بلفظ اولئك كأنه قيل اولئك المنزلون منزلة المشاهد المحسوس من تميزهم بتلك الصفات فيكون الكلام من قبيل ترتيب الحكم على الاوصاف الصالحة للعلية فيكون ذكرهم بلفظ اولئك من قبيل الاستيناف باعادة وصف ما استؤنف عنه وليس فى ذكرهم بلفظ الضمير هذه الملاحظة لانه موضوع لاحضار الذات المتقدم ذكرها لفظا اومعنى اوحكما مع قطع النظر عن الاوصاف القائمة بها (**قوله** لما فيه من بيان المقتضى وتلخيصه) اى لما فى الاستيناف باعادة الصفة بيان لمقتضى الحكم وهو الوصف المناسب المشعر بعليته للحكم المذكور فان ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف موجبا لذلك الحكم واما كون بيان المقتضى على وجه التلخيص فلأن الاستيناف ببناء الحكم على اسم الاشارة بمنزلة الاستيناف باعادة الموصوف بصفاته فى الايذان بعلة الحكم كان بيان المقتضى بهذا الوجه اخصر بالنسبة الى بيانه باعادة الموصوف بصفاته (**قوله** ومعنى الاستعلاء فى على هدى تمثيل تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه بحال من اعتلى الشئ وركبه) يعنى ان كلمة على فى الآية ليست للاستعلاء الحقيقى لان المتقين لايستعلون الهدى حقيقة كاستعلاء زيد مثلا على الفرس اوعلى السطح بل هى استعارة تبعية شبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه فى التمكن والاستقرار فاستعيرله الحرف الموضوع للاستعلاء وقد تقرر فى موضعه ان الاستعارة فى الحرف تقع اولا فى متعلق معناه كالاستعلاء والظرفية والابتداء مثلا ثم تسرى الى الحرف بتبعيته فيشبه شئ من المعانى بذلك المتعلق ثم يطلق اسم المشبه به على المشبه على طريق الاستعارة الاصلية ثم يعبر عن الاسم المستعار بلفظ الحرف فيكون استعارة تبعا قال صاحب المفتاح المراد بمتعلقات معانى الحروف ما يعبر به عنها عند تفسير معانيها مثل قولنا من معناها ابتداء الغاية وفى معناها الظرفية وكى معناها الغرض فهذه ليست معانى الحروف لكونها معانيا مستقلة بالمفهومية ولو كانت هى معانى لها لما كانت الحروف حروفا بل تكون اسماء وانما هى متعلقات لمعانيها بمعنى ان هذه الحروف اذا افادت معانى رجع تلك المعانى الى هذه المعانى المستقلة بالمفهومية بنوع استلزام لان معانى الحروف معان نسبية مخصوصة وهذه المعانى معان مستقلة بالمفهومية عامة والخاص يستلزم العام ولما كان المستعار اصالة فى قوله تعالى على هدى هو متعلق معنى كلمة على وهو الاستعلاء حيث عبر به عن تمكن المتقين من الهدى واستقرارهم عليه على طريق التعبير باسم المشبه به عن المشبه بين ان المتقين وان لم يستعلوا على الهدى حقيقة الا انه شبه تمسكهم بالهدى وتمكنهم منه باستعلاء الراكب على مركوبه فى التمكن والاستقرار فاطلق اسم الاستعلاء على التمسك والاستقرار ثم عبر

لما فيه من بيان المقتضى وتلخيصه فان ترتب الحكم على الوصف ايذان بانه الموجب له ومعنى الاستعلاء فى على هدى تمثيل تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه بحال من اعتلى الشئ وركبه وقد صرحوا به فى قولهم امتطى الجهل والغوى * واقتعد غارب الهوى

عن الاستعلاء المستعار بالحرف الموضوع للاستعلاء فسرت الاستعارة الواقعة فى متعلقه
اليه فكان استعارة تبعية ومعنى التمثيل التصوير فان المقصود من الاستعارة تصوير
المشبه بصورة المشبه به ابراز الوجه الشبه فيه بصورته فى المشبه به من غير ان يكون ناقصا
عما فى المشبه به كما فى صورة التشبيه فاذا قلت رأيت اسدا يرى فقد صورت المشبه
وشجاعته بصورة الاسد وجراءته فكذلك فى الآية صور تمكنهم من الهدى و
تمسكهم به واستقرارهم عليه بصورة استعلاء الراكب على مركوبه فى التمسك و
الاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء كما شبه استعلاء المطلوب على الجذع
واستقراره فيه باستقرار المظروف فى الظرف فاستعير له الحرف الموضوع للظرفية فى
قوله تعالى حكاية عن فرعون (ولاصلبنكم فى جذوع) النخل ولما كان تشبيه الهدى
والجهل ونحوهما من المعانى والاوصاف القائمة بالنفس بالمركوب الذى يعتلى عليه
حقيقة مما يستبعد فى بادئ النظر اراد ازالة استبعاده فقال وقد صرحوا به اى
بتشبيه نحو الهدى بالشئ الذى يعتلى عليه و يركب وان ذلك شائع متعارف فيما
بين الخلق حيث قالوا امتطى الجهل والغوى اى ركبه واتخذه مطية ومركبا وقالوا
ايضا اقتعد غارب الهوى فان معناه ركب الهوى لان الغارب ظهر الدابة مابين السنام
والعنق والقعود على غارب الدابة عين الركوب عليها فان تشبيه كل واحد من الجهل
والهوى بالمطية مقصود من الكلام وهو المراد من كونه مصرحا به بخلاف تشبيه
الهدى بالمركوب فانه غير مقصود من الكلام بل هو امر يتبع تشبيه التمسك بالهدى
والاستقرار عليه بالاعتلاء عليه فتشبيه الهدى بالمركوب فى الآية غير مصرح به بل هو ضمنى
حاصل فى ضمن تشبيه التمسك بالهدى والاستقرار عليه بالاعتلاء عليه وكل واحد من المثالين
من قبيل الاستعارة بالكناية حيث شبه الجهل والهوى بالمطية واثبت لهما ما يلزم المشبه
به وهو الامتطاء والغارب على سبيل التخييل ورشح بذكر الاقتعاد الملائم للمشبه به
(**قوله** وذلك) اى كونهم على الهدى بمعنى تمكنهم منه واستقرارهم عليه انما
يحصل باستفراغ الفكر وادامة النظر فيما نصب من الحجج ليحصل كمال القوة النظرية
و بالمواظبة على محاسبة النفس فى العمل ليحصل كمال القوة العملية قال الامام وتحقيق
القول فى كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل لان الواجب على المتمسك بالدليل
ان يدوم على ذلك و يحرسه عن المطاعن والشبه فكانه تعالى لما مدحهم
بالايمان بما انزل اليه اولا مدحهم بالاقامة على ذلك والمواظبة على حراسته عن الشبه
ثانيا وذلك واجب على المكلف لانه اذا كان متشددا فى الدين خائفا وجلا فلا بد
ان يحاسب نفسه فى علمه وعمله و يتأمل حاله فيهما فاذا حرس نفسه عن الاخلال
به كان ممدوحا بانه على هدى و بصيرة (**قوله** لايبلغ) على صيغة المجهول وكنهه
اى نهايته وقدر الشئ مبلغه فقوله ولايقادر قدره اى لايبلغ احد مبلغ ذلك الهدى

وذلك انما يحصل باستفراغ الفكر وادامة النظر فيما نصب من الحجج والمواظبة على محاسبة النفس فى العمل ونكر هدى للتعظيم فكانه اريد به ضرب لايبلغ كنهه ولا يقادر قدره

ومن ثمة نقل عن الاساس انه ذكر فيه ان قدر الشئ مبلغه وفلان يقادرني اى يطلب مساواتي (قوله ونظيره) اى في كون التنكير للتعظيم قول الهذلي خويلد بن مرة يرثى خالد بن زهير وكان رجلا عظيم القدر قد قتل واقامت الطير عليه وابنته وتأكله فاستعظم الشاعر لحمه حيث نكره و بسبب تعظيم اللحم استعظم الطير الواقعة عليه ثم ما اكتفى بتعظيم الطير بل استعظم اب الطير حيث اقسم انه وليس لابيها شرف يستحق به لان يقسم به سوى كونه اباها فتعظيم ابيها راجع الى تعظيم انفس الطير وتعظيم انفس الطير راجع الى تعظيم اللحم وتعظيم اللحم راجع الى تعظيم خالد وكلمة لا في قوله (فلا وابى الطير زائدة في اول القسم كما في قوله تعالى لااقسم ويحتمل ان لاتكون زائدة بل تكون رد الكلام سابق اى فليس الامر كما زعمت وقوله لقد وقعت جواب القسم والخطاب فيه للطير على طريق الالتفات من الغيبة الى الخطاب واصل ابى في ابى الطير ابين على خلاف القياس اسقطت نونه بالاضافة واولم يكن كذلك لكان الواجب ان يكتب واب الطير بلا ياء وذكرها بالكنية مما يدل على التعظيم ايضا والمربة بمعنى الواقعة الملازمة من ارب بالمكان اى اقام به ولزمه والباء وعلى في قوله بالضحى على خالد متعلقان بالمربة نقل عن صاحب الكشاف انه كان يقول في حق بيت الهذلي ما افصحك يابيت (قوله وأكد تعظيمه بان الله تعالى مانحه) كأنه دفع لما يتوهم من ان الهدى لايكون الا من الله تعالى فما فائدة قوله من ربهم فاجاب بان فائدته تأكيدا لتعظيم المستفاد من تنكير هدى فان تعظيم الشئ كما يستفاد من الاضافة اليه تعالى كما في نحو بيت الله وناقة الله يستفاد ايضا من اسناده اليه تعالى كما يقال فلان مؤيد من عند الله تعالى وله فضل من ربه وقوله تعالى من ربهم في محل الجر على انه صفة لهدى ومن لابتداء الغاية اى على هدى منحوه من عنده واوتوه من قبله والتوفيق هو اللطف الداعى الى اعمال الخير كما ان العصمة هو اللطف الزاجر عن اعمال الشر (قوله وقد ادغمت النون في الراء) في قوله تعالى من ربهم بغنة و بغير غنة وفي الكشاف ان الكسائي وحمزة و يزيد وورش في رواية والهاشمي عن ابن كثير لم يغنوها وقد اغنها الباقون الا ابا عمرو فقد روى عنه فيها روايتين وفي الحواشي الشريفة المشهور عند القراء ان لاغنة مع اللام والراء وقد وردت عنهم في بعض الروايات الغنة معهما ولانزاع في جوازها بحسب العربية وانما النزاع في وقوعها في قراءة القرآن اختلف القراء في وقوعها فيها و المشهور تركها (قوله كرر فيه اسم الاشارة تنبيها على ان اتصافهم بتلك الصفات يقتضي كل واحدة من الاثرتين) اى من الخصلتين اللتين استبد المتقون الموصوفون بالصفات المذكورة بكل واحدة منهما وتفردوا فان الاثرة بفتح الهمزة والثاء اسم لما يستبد به المرء و يتقدم على من عداه و يتميز من قولهم استأثر بالشئ اى استبد به

ونظيره قول الهذلي * فلا وابى الطير المربة بالضحى * على خالد لقد وقعت على لحم * وأكد تعظيمه بان الله تعالى مانحه والموفق له وقد ادغمت النون في الراء بغنة و بغير غنة (واولئك هم المفلحون) كرر اسم الاشارة تنبيها على ان اتصافهم بتلك الصفات يقتضي كل واحدة من الاثرتين وان كلا منهما كاف في تميزهم بها عن غيرهم

ولفرد وتميز عن غيره بسببه والمراد بالاثرين تمكنهم من الهدى في الدنيا وفوزهم بالفلاح في العقبى ووجه التنبيه ما مر من ان ترتيب الحكم على اسم الاشارة بمنزلة ترتيبه على الوصف المناسب المشعر بالعلة فترتيب كل واحدة من الاثرين على اسم الاشارة بمنزلة ترتيبه على الموصوف من حيث انه موصوف فيشعر بان اتصافه بتلك الصفات علة مقتضية لكل واحدة منهما لان تكرير العلة يدل على تعدد المعلول ولو لم يكرر لربما فهم ان ذلك الاتصاف انما يقتضى المعطوف عليه دون المعطوف فكرر اولئك تنبيها على ان الاتصاف بها يقتضى المعطوف عليه ايضا والفائدة الثانية لتكرير اسم الاشارة التنبيه على ان كل واحدة من الاثرين كافية في تميزهم بها عن غيرهم فلو لم يكرر اولئك لربما فهم تميزهم واختصاصهم بالمجموع لابكل واحدة منهما قيل هذا الوجه انما يستقيم اذا افاد مجرد تعريف المسند اليه التخصيص ليحصل التخصيص في الجملة الاولى ايضا وهو مختلف فيه فكانه تبع صاحب الكشاف فانه قائل بالحصر في الله يبسط الرزق والله يستهزئ بهم ونحو ذلك (**قوله** ووسط العاطف) جواب عما يقال ما الفرق بين هذه الآية و بين قوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون حتى يتوسط العاطف بين اسمى الاشارة في هذه الآية ولم يتوسط في تلك الآية وتقرير الجواب ان الجملتين المتعاطفتين فيما نحن فيه وان كانتا متناسبتين بسبب اتحادهما في المسند اليه الا انهما مختلفتان من وجه آخر اى من حيث اختلاف خبر الجملة المعطوف عليها وهو قوله على هدى وخبر الجملة المعطوفة وهو قوله هم المفلحون فانهما معنيان مختلفان مفهوما ووجودا فان الفلاح الذى هو الفوز بالمطلوب انما يحصل في الآخرة والهدى الذى هو الدلالة على ما يوصل الى المطلوب او الاهتداء او سلوك الصراط المستقيم الموصل اليه انما يحصل في الدنيا فيتغايران في التعقل والوجود لكنهما متناسبان من حيث كون احدهما نتيجة للآخر فكانت الجملتان متوسطتين بين كمال الاتصال وكمال الانقطاع فلذلك عطفت الثانية على الاولى بالواو الجامعة المنبئة عن تغاير المعطوفين من وجه وتناسبهما من وجه آخر بخلاف قوله تعالى اولئك كالانعام مع قوله اولئك هم الغافلون فانهما وان اختلفا بحسب اللفظ والمفهوم لكنهما قد اتحدا بحسب المقصود والمآل فكانت الثانية مقررة للاولى مؤكدة لها اذ لا معنى للتشبيه بالانعام الا المبالغة في الغفلة فلم يفد قوله اولئك هم الغافلون الا ما افاده قوله اولئك كالانعام فلم يكن للعطف وجه لتحقق كمال الاتصال بينهما (**قوله** وهم فصل) لم يقل ضمير فصل لانه اختلف فيه فقال بعض النحاة انه اسم ملغى لامحل له من الاعراب وقال بعض البصريين انه حرف استبعاد لخلو الاسم عن الاعراب لفظا ومحلا ولانه لما كان الغرض المهم من اتيانه دفع التباس الخبر الذى بعده بالصفة فانك اذا قلت زيد العالم واولئك المفلحون جاز ان يتوهم السامع ان العالم

و وسط العاطف لاختلاف مفهومى الجملتين ههنا بخلاف قوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون فان التسجيل بالغفلة والتشبيه بالبهائم شئ واحد فكانت الجملة الثانية مقررة للاولى فلا يناسب العطف وهم فصل يفصل الخبر عن الصفة ويؤكد النسبة و يفيد اختصاص المسند بالمسند اليه

والمفلحون صلة المبتدء فينتظر الخبر فجئت بالفصل ليتعين انه خبر لاصفة لان الضمير لايوصف فكان مفيدا لمعنى فى خبره فكان حرفا لااسما ومن جعله اسما لايجعله مبتدأ حقيقة بناء على انه لوكان كذلك لم ينتصب مابعده فى نحو ظننت زيدا هو القائم وكنت انت القائم وبعض العرب يجعله مبتدأ مابعده خبره فلا ينتصب مابعده فى باب كان وباب علمت وعليه مانقل فى غير السبعة ولكن كانوا هم الظالمون وان ترن انا اقل بالرفع فيهما وذكر المصنف لكلمة هم على تقدير كونه فصلا لامبتدأ ثلاث فوائد الاولى الدلالة على ان المذكور بعدها خبر لما قبلها لانعت له ولذلك سمى فصلا والثانية تأكيد النسبة الرابطة لمافيه من الدلالة على تقوية الرابط والثالثة الدلالة على قصر المسند على المسند اليه وتخصيصه به بشهادة الاستعمال فى مثل ان الله هو الرزاق وكنت انت الرقيب عليهم قيل قد تقرر فى علم المعانى ان الفصل انما يفيد التخصيص اذا لم يكن الخبر معرفا باللام سوآء كان اسما منكرا او فعلا وظرفا نحو زيد هو افضل من عمرو وزيد هو يقاوم الاسد وزيد هو فى الدار قال صاحب الكشاف ان لفظ هو فى قوله تعالى ان الله هو يقبل التوبة للتخصيص واما اذا كان الخبر معرفا باللام فالتخصيص يحصل من التعريف ويكون الفصل لمجرد تأكيد الاختصاص الحاصل من تعريف الخبر فان الخبر المعرف باللام يفيد التخصيص سوآء كان المبتدأ معرفا بلام الجنس كما فى قوله عليه الصلاة والسلام الكرم التقوى والحسب المال والدين النصيحة اى لاكرم الا التقوى ولاحسب الا المال ولادين الا النصيحة لان المعنى كل الكرم التقوى اولم يكن المبتدأ معرفا باللام وكان اللام فى الخبر للجنس نحو انت العزيز اى لاعزيز الاانت او للعهد نحو رأيت كريما وانت الكريم اى انت ذلك الكريم لاغيرك والظاهر ان مراد القوم بقولهم ان الفصل لايفيد التخصيص اذاكان الخبر معرفا باللام انه لا يفيده ابتدآء وقصدا وانما يفيده تأكيدا وتبعا وذلك لاينافى قول المصنف رحمه الله انه يفيد التخصيص فان معناه انه يؤكد الاختصاص الحاصل من تعريف الخبر (**قوله** او مبتدأ) عطف على قوله فصل (**قوله** كأنه الذى انفتحت له وجوه الظفر) اشارة الى وجه تسمية الفائز بالمطلوب مفلحا مع ان الفلح فى الاصل بمعنى الفتح والشق ولهذا يسمى الزارع فلاحا ويقال فلحت الارض اى شققتها للحرث ويقال الحديد بالحديد يفلح اى يشق ويقطع قال الشاعر

لاتبعثن الى ربيعة غيرها * ان الحديد بغيره لايفلح

(**قوله** انفتحت) يدل على ان همزة افلح فى المفلح للصيرورة (**قوله** نحو فلق) اى شق وفلذ اى قطع وفلى اى فرق الشعر لطلب القمل وفى الصحاح الفلح الظفر والفوز والفلح بالتحريك تباعد مابين الثنايا والرباعيات يقال رجل افلح الاسنان ورجل

او مبتدأ والمفلحون خبره والجملة خبر اولئك والمفلح بالحاء والجيم الفائز بالمطلوب كأنه الذى انفتحت له وجوه الظفر وهذا التركيب ومايشاركه فى الفاء والعين نحو فلق وفلذ وفلى يدل على الشق والفتح

مفلج الثنايا اى منفرجها وهو خلاف متراص الاسنان (قوله وتعريف المفلحين الخ) ذكر لتعريف المفلحين وجهين الاول ان يكون التعريف فيه للعهد الخارجى بان يبلغ المخاطب ان فى العالم طائفة معلومة يقال لهم المتقون وطائفة اخرى يقال فى حقهم انهم يفلحون فى الآخرة الا انه لايعلم ان احدى الطائفتين هل هى مغايرة بالذات للطائفة الاخرى اوهى متحدة معها فان كون كل واحد من المتقين و المفلحين معلوما للمخاطب لايستلزم علمه بان احدهما هو الآخر و اتحادهما بحسب الذات كما فى زيد اخوك فيجاز ان يعلم المخاطب ان فى العالم طائفة المتقين وطائفة المفلحين فى الآخرة ولايعلم ان احداهما هى الاخرى او غيرها فيطلب الحكم على المتقين بانهم هم الذين بلغنا انهم المفلحون فى الآخرة املا فيبين له انهم هم المفلحون ثم ان جعل لفظهم فصلا يعتبر فيه قصر المسند على المسند اليه افراداد فعا لتوهم الشركة بان يتوهم ان المعهودين بالفلاح فى الآخرة يندرج فيهم غير المتقين ايضا وان لم يجعل فصلا بل كان مبتدأ ومابعده خبره والجملة خبر اولئك لم يعتبر القصر بل يكون الكلام مسوقا لمجرد الحكم على المتقين بانهم المعهودون بالفلاح فى الآخرة والوجه الثانى ان تكون اللام فى المفلحين لتعريف الجنس المسمى بتعريف الحقيقة سواء كان التعريف للاشارة الى الحقيقة من حيث هى اومن حيث وجودها فى ضمن الافراد والخصوصيات اشار الى الاول بقوله من حقيقة المفلحين والى الثانى بقوله وخصوصياتهم فيكون التعريف للعهد الذهنى ثم ان المشهور فى مثله ان يراد بالمبتدأ ذات قصد حصر جنس الخبر فيه حقيقة بان لايوجد ذلك الجنس فى غيره اصلا نحو زيد الامير اذا انحصرت الامارة فيه ولم يكن فى البلد امير سواه اوقصد حصره فيه ادعاء بان يكون المبتدأ كل افراد ذلك الجنس بحيث لايعتد بتحققه فى غير ذلك الفرد نحو زيد الشجاع اذا كان زيد كاملا فى الشجاعة بحيث صار كأنه ليس فى الدنيا شجاع غيره وقد لايقصد بالخبر المعرف باللام مفهوم مغاير للمبتدأ بل يقصد به ان المبتدأ هو عين ذلك الجنس ومتحد به لا انه مفهوم مغاير للمبتداء منحصر فيه كما هو المشهور وهذا معنى آخر للخبر المعرف باللام الجنسية غير الحصر ذكره الشيخ فى دلائل الاعجاز واختاره صاحب الكشاف لكونه ابلغ من الحصر فالمعنى حينئذ اولئك هم عين حقيقة المفلحين فاللام لنفس الحقيقة من حيث هى وعبارة الكشاف هكذا ومعنى التعريف فى المفلحين الدلالة على ان المتقين هم الذين ان حصلت صفة المفلحين و تحققوا ماهم و تصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لايعدون تلك الحقيقة (قوله تأمل كيف نبه) كيف فى محل النصب على انه مفعول تأمل وقد انسلخ عنه معنى الاستفهام وجاء بدله معنى الظرفية كأنه قيل تأمل فى كيفية تنبيه الله تعالى والمراد بمالاينال احد سواهم تمسكهم بكمال الهدى فى الدنيا و بكمال الفوز والفلاح

وتعريف المفلحين للدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم المفلحون فى الآخرة او الاشارة الى مايعرفه كل واحد من حقيقة المفلحين وخصوصياتهم تنبيه تأمل كيف نبه سبحانه تعالى على اختصاص المتقين بنيل مالاينال احد

من وجوه شتى بناء الكلام على اسم الاشارة التعليل مع الايجاز وتكريره وتعريف الخبر وتوسيط الفصل لاظهار قدرهم والترغيب لاقتفاء اثرهم وقد تشبث به الوعيدية فى خلود الفساق من اهل القبلة فى العذاب ورد بان المراد بالمفلحين الكاملون فى الفلاح ويلزمه عدم كمال الفلاح لمن ليس على صفتهم لاعدم الفلاح له رأسا (ان الذين كفروا) لما ذكر خاصة عباده وخلاصة اوليائه بصفاتهم التى اهلتهم للهدى والفلاح عقبهم باضدادهم العتاة المردة الذين لا ينفع فيهم الهدى ولا تغنى عنهم الآيات والنذر ولم يعطف قصتهم على قصة المؤمنين كما عطف فى قوله تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم لتباينهما فى الغرض فان الاولى سيقت لذكر الكتاب وبيان شأنه والاخرى مسوقة لشرح تمردهم وانهما كهم فى الضلال

فى النفى، (وقوله من وجوه شتى) متعلق بقوله نبه وشتى جمع شتيت كمريض ومرضى (وقوله بناء الكلام) وما عطف عليه اما مرفوع على انه خبر مبتدأ محذوف وأما مجرور على البدلية من وجوه شتى (قوله للتعليل) تعليل متعلق بقوله بناء الكلام فان بناء الكلام على اسم الاشارة بمنزلة اعادة الموصوف من حيث هو موصوف وترتيب الحكم على الوصف المفيد للعلية ولايخفى ان البناء المذكور اوجز من تلك الاعادة ووجه كون البناء المذكور منبها على الاختصاص المذكور ان ذكر علة الحكم يفيد ثبوته بثبوتها وعدمه بعدمها وهذا الوجه مشترك بين الجملتين والثلاثة الباقية مختصة بالثانية والوجه الثانى من وجوه التنبيه على اختصاص المتقين بما ذكر تكرير اسم الاشارة فان بناء الكلام عليه لما افاد اختصاص الحكم الذى بنى عليه بالمشار اليه لاختصاص علة الحكم به فبالضرورة كان تكريره مفيد الاختصاص الفلاح بهم لاجل اختصاص علة الفلاح بهم والوجه الثالث تعريف الخبر وهو المفلحون ووجه كونه منبها على الاختصاص ظاهر مما مر سوآء كان اللام للعهد او للجنس وعلى تقدير كونه للجنس فاما ان يقصد الاستغراق او يقصد الاتحاد وايا ما كان فالتخصيص حاصل كما ترى والوجه الرابع توسيط الفصل فانه يفيد التخصيص على معنى انه يؤكد التخصيص المستفاد من تعريف الخبر او يؤكد الحكم بالاتحاد (قوله لاظهار قدرهم) متعلق بقوله نبه بعد ما تعلق به قوله من وجوه شتى وهذا بالنظر الى كمالهم فى انفسهم (قوله والترغيب لاقتفاء اثرهم) بالنظر الى الغير (قوله وقد تشبث به) اى بالاختصاص المذكور او بما ذكر من الآيات والمراد بالوعيدية المعتزلة القاطعون بوعيد الفساق وخلودهم فى النار قال الامام هذه الآيات يتمسك بها الوعيدية من وجهين الاول ان قوله تعالى اولئك هم المفلحون مقتضى الحصر فدل على ان من أخل بالصلاة والزكاة لايكون مفلحا وذلك يوجب القطع بوعيد العصاة والثانى ان ترتب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيلزم ان يكون علة الفلاح هى الايمان والصلاة والزكاة فمن اخل بهذه الاشياء لم يحصل له علة الفلاح فوجب ان لايحصل له نفس الفلاح والجواب عن الاول ان قوله تعالى اولئك هم المفلحون يدل على انهم الكاملون فى الفلاح فيلزم ان يكون صاحب الكبيرة غير كامل فى الفلاح ونحن نقول به وعن الثانى ان نفى السبب الواحد لايقتضى نفى المسبب فعندنا من اسباب الفلاح عفو الله تعالى (قوله اهلتهم) اى جعلتهم اهلا والعتاة جمع عات من العتو وهو الطغيان ومجاوزة الحد فى الشرة والفساد والمردة جمع مارد وهو المتمرد (قوله لتباينهما فى الغرض) متعلق بقوله ولم يعطف ووجه تباينهما فى الغرض ان المقصود من الجملة الاولى بيان ان الكتاب متصف بغاية الكمال فى الهداية تقريرا

(لكونه)

لكونه يقينا لامجال فيه للشك وتحقيقا لكونه ذلك الكتاب الكامل فى جنسه المتحدى باعجازه والمقصود من الجملة الثانية هو بيان اتصاف الكفار بالاصرار على ماهم عليه من الكفر والضلال بحيث لايجدى فيهم الانذار فكان بين الجملتين كمال الا نقطاع بانتفاء الجامع بينهما لعدم المناسبة بين الاسمين الذين هما المسند اليه فيهما ولابين المسندين بخلاف قوله تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم فان المسند اليه فى احدى الجملتين مقابل وضد للمسند اليه فى الاخرى وكذا المسند فى احدهما ضد للمسند فى الاخرى وهم يعدون التضاد من قبيل الجامع الوهمى ومن وجوه المناسبة بين الجملتين المانعة لتحقق كمال الانقطاع بينهما وكون القصة الاولى مسوقة لذكر الكتاب وبيان شأنه ظاهر على تقدير كون الذين يؤمنون بالغيب جاريا على المتقين واما على تقدير كونه كلاما مبتدأ مسوقا لوصف المؤمنين بكونهم على الهدى والفلاح فلان سبيله حينئذ سبيل الاستيناف كما عرفت فيكون مبنيا على تقدير سؤال نشأ من قوله هدى للمتقين فيكون مندرجا فى حكمه وتابعا له فى المعنى اذا لجواب مبنى على السؤال وهو على منشأه فيكون مسوقا لذكر الكتاب ايضا لان تابع التابع تابع وظاهران القصة الثانية مسوقة لشرح تمرد الكفار فيتباينان فى الغرض على التقديرين

(**قوله** وان من الحروف) القياس ان يقول من الاحرف على لفظ جمع القلة لان مادون العشرة موضع قلة والحروف جمع كثرة الا انه اتبع القوم فى اطلاق لفظ الحروف على الستة فان احد الجمعين يستعمل موضع الآخر كثيرا مجازا وهذه الحروف تشابه الفعل لفظا و استعمالا و معنى اما لفظا فمن وجهين الاول فى عدد الحروف فانها مركبة من ثلاثة احرف فصاعدا كالفعل والثانى فى بنائها على الفتح كالماضى واما استعمالا فمن حيث انها لاتستعمل الاداخلة على الاسم كما ان الافعال كذلك واما معنى فلانها تعطى معانى الافعال من التحقيق و التشبيه و الاستدراك والتمنى و الترجى

(**قوله** والمتعدى) منصوب معطوف على قوله الفعل اى وشابهت الفعل المتعدى خاصة (**قوله** ولذلك) اى ولاجل مشابهتها الفعل صورة ومعنى اعملت اى جعلت عاملة كالفعل توفية للمشبه حقه الا انه قدم منصوبها على مرفوعها ايذانا بكونها فرعا للفعل فى العمل وانها دخيلة فى العمل غير اصيلة فيه اذ لو قدم مرفوعها على منصوبها لحصلت التسوية بين الاصل والفرع وهو غير معقول فعكس اظهارا لفرعيتها فى العمل فان تقديم المنصوب على المرفوع جائز فى الفعل لكن تقديمه عدول عن الاصل وفرع له فاعملت هذه الحروف العمل الذى هو فرع عمل الفعل ايذانا بفرعيتها له فى العمل (**قوله** وهى بعد باقية مقتضية للرفع) اى و الخبرية باقية على حالها بعد دخول هذه الحروف وقد كانت مقتضية للرفع قبل دخول الحروف فتبقى مقتضية له بعد دخولها بحكم الاستصحاب وهو ابقاء الشئ

وان من الحروف التى تشابهت الفعل فى عدد الحروف و البناء على الفتح ولزوم الاسماء واعطاء معانيه والتعدى خاصة فى دخولها على اسمين ولذلك اعملت عمله الفرعى وهو نصب الجزء الاول ورفع الثانى ايذانا بانه فرع فى العمل دخيل فيه وقال الكوفيون الخبر قبل دخولها كان مرفوعا بالخبرية وهى بعد باقية مقتضية للرفع قضية الاستصحاب فلا يرفعه الحرف و اجيب بان اقتضاء الخبرية الرفع مشروط بالتجرد

على ما كان عليه سابقا فلا اثر لهذه الحروف فى رفع الخبر عند الكوفيين بل هو مرفوع بما كان مرفوعا به قبل دخولها فلا اثر لهذه الحروف الانصب الاسم (قوله لتخلفه عنها) اى لتخلف الرفع عن الخبرية وهو علة لقوله مشروط بتجرد الخبر عن العوامل اللفظية فان الخبرية لو كانت مقتضية للرفع مطلقا لوجب ان يكون خبر كان مرفوعا لوجود ما فرض علة له فيه وهو الخبرية ولما تخلف الرفع عن الخبرية فى خبر كان علمنا انها ليست مقتضية له مطلقا بل انما تقتضيه بشرط التجرد بل المقتضى له هو نفس التجرد كما اشتهر من ان العامل المعنوى هو التجرد عن العوامل اللفظية وقد زال التجرد عن الخبرية بدخول هذه الحروف (قوله ولذلك) اى ولاجل كون فائدة كلمة ان تأكيدا لنسبة الحكمية التى بين المبتدأ والخبر يستقبل القسم بكلمة ان و يجاب بجواب مصدر بها نحو والله ان زيدا لقائم فان فائدة القسم انما هى تأكيد النسبة الحكمية التى فى الجملة المقسم عليها فاذا تلقى القسم بها صارا متضادين فى افادة الفائدة المذكورة يقال تلقاه اى استقبله قال الله تعالى اذ تلقونه بالسنتكم اى يأخذه بعضكم من لسان بعض (قوله مثل و يسألونك عن ذى القرنين الآية) مثال لقوله وتصدر بها الاجوبة و (قوله وقال موسى يا فرعون انى رسول) مثال لقوله وقد تذكر فى معرض الشك ولم يذكر مثالا لقوله يتلقى بها القسم لظهوره وكثرته (قوله قال المبرد الخ) تأييد لقوله يتلقى بها القسم الخ ومحصول قول المبرد ان الكلام يلقى الى من خلا ذهنه عن تصور النسبة غير مؤكد والى الطالب المتردد مؤكدا استحسانا والى المنكر مؤكدا وجوبا و يزداد التأكيد على حسب قوة الانكار وشدته روى ان ابا العباس الكندى المتفلسف ركب الى المبرد وقال انى اجد فى كلام العرب حشوا اجد العرب تقول عبد الله قائم ثم تقول ان عبد الله قائم ثم تقول ان عبد الله لقائم ومعنى الجميع واحد فقال المبرد بل المعانى مختلفة لاختلاف الالفاظ فقولهم عبد الله قائم اخبار عن قيامه وقولهم ان عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل وقولهم ان عبد الله لقائم جواب عن انكار منكر لقيامه (قوله وتعريف الموصول) اعلم ان تعريف الموصول كتعريف ذى اللام فى انه تارة يكون للاشارة الى المعهود الخارجى لتقدم ذكره صريحا اوكناية اولكونه بحيث يعلمه المخاطب بالقرائن وان لم يتقدم ذكره اصلا نحو خرج الامير اذا لم يكن فى البلد الا امير واحد وتارة يكون للاشارة الى نفس الحقيقة والجنس من حيث هو ومن حيث وجوده فى ضمن جميع افراده اوفى ضمن بعض الافراد لابعينه وتعريف الموصول فى الآية ان كان للعهد والمعهود ناس باعيانهم متميزون بكونهم اعلام الكفر ومشهورون به بحيث يتبادر الذهن اليهم عند اطلاق الذين كفروا فالامر ظاهر اذ لا اشكال حينئذ فى الاخبار عنهم بانه سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لاينفعهم الانذار ولا يؤمنون فان الحكم بعدم نفع الانذار يصدق فى حق المصرين على الكفر وان لم يصدق

(فى حق)

لتخلفه عنها فى خبر كان وقد زال بدخولها فتعين اعمال الحرف وفائدتها تأكيد النسبة وتحقيقها و لذلك يتلقى بها القسم و تصدر بها الاجوبة وتذكر فى معرض الشك مثل قوله تعالى ويسألونك عن ذى القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكرا انا مكنا له فى الارض و قال موسى يا فرعون انى رسول من رب العالمين قال المبرد قولك عبد الله قائم اخبار عن قيامه وان عبد الله قائم جواب سائل عن قيامه وان عبد الله لقائم جواب منكر لقيامه وتعريف الموصول اما للعهد و المراد به ناس باعيانهم كابى لهب وابى جهل والوليد بن المغيرة واحبار اليهود او للجنس متناولا من صمم على الكفر و غيرهم فخص عنهم غير المصرين بما اسند اليه والكفر لغة ستر النعمة

في حق جميع الكفرة لان بعضهم اسلموا ونفعهم الانذار وان كان الجنس فظاهر انه لايكون المراد به نفس الحقيقة من حيث هي لان الحكم المذكور ليس من لوازم الماهية من حيث هي بل هو بلوازم وجودها في الخارج فلابد ان يكون المراد به اما الجنس من حيث وجوده في ضمن جميع الافراد فيتناول المصرين على الكفر وغيرهم على سبيل الشمول او من حيث وجوده في ضمن بعض الافراد فيتناول المصرين وغيرهم على سبيل البدل وعلى التقديرين لابد ان يخص الجنس المذكور بحيث يخرج عنه غير المصرين بقرينة الخبر وهو قوله سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم فان هذا الحكم مختص بالمصرين على الكفر غير متناول للفريقين فعلى الاول يكون قوله تعالى ان الذين كفروا من قبيل اطلاق اللفظ العام المستغرق وارادة الخاص وعلى الثاني يكون من قبيل اطلاق اللفظ المطلق المتناول لكل بعض على سبيل البدل وارادة المقيد بقيد الاصرار من حيث ان الخبر يدل على التقييد وهو اظهر من الاول لان حمله على الاستغراق و الشمول ثم تخصيصه بالبعض بواسطة القرينة تطويل للمسافة بلا طائل مع ان الحمل على العموم يبقى بلا فائدة اصلا بخلاف ما اذا حمل على الاطلاق واريد به بعض مايصلح له اللفظ بقرينة الخبر اذ لاتطويل للمسافة هنالك وكان المصنف اشار الى هذا بقوله متناولا من صمم على الكفر حيث ترك كلمة كل ولم يقل كل من صمم كما وقع في الكشاف تحاشيا عن حمله على الاستغراق فانه انما يستفاد من القرينة وهي ههنا تدل على عدمه (قوله واصله الكفر) ولعله اراد بكون المفتوح اصلا للمضموم ان مفتوح الكاف عام موضوع لمطلق الستر ومضموم الكاف خاص موضوع لستر النعمة خاصة والمطلق اصل بالنسبة الى المقيد وكذا العام بالنسبة الى الخاص والا فالظاهر ان كل واحد منهما لغة اصلية وفي الصحاح الكفر ضد الايمان والكفر ايضا جحود النعمة وهو ضد الشكر والكفر بالفتح التغطية يقال كفرت الشيء اكفره بالكسر كفرا اي سترته والكفر ايضا ظلمة الليل وسواده قال الشاعر

فوردت قبل انبلاج الفجر ٠ وابن ذكاء كامن في كفر

اي فيما يواريه من سواد الليل والكافر الليل المظلم لانه يستر بظلمته كل شيء وكل شيء غطى شيأ فقد كفره قال ابن السكيت ومنه سمي الكافر لانه يستر نعم الله تعالى عليه ومنه قيل للزارع كافر وقيل لكمام الثمرة كافور وهو مبالغة الكافر لانه يستر الطلع و يغطيه والكمام الكم بكسر الكاف فيهما والكم وعاء الطلع وغطاء النور بفتح النون (قوله وفي الشرع انكار ماعلم بالضرورة مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم به) اي انكار شيء من ذلك فان المرء انما يكون مؤمنا بان صدقه في جميع ماعلم بالضرورة كونه مما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم وسلم يصدقه في جميع ذلك

واصله الكفر بالفتح وهو الستر ومنه قيل للزارع والليل كافر و لكمام الثمرة كافور وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به

سواء صدقه فى البعض دون البعض او لم يصدقه فى جميع ذلك فهو كافر فعلى هذا يكون بين الايمان والكفر تقابل التضاد لكونهما وجوديين حينئذ قيل فعلى هذا يلزم ان لايكون هذا التعريف صادقا على الكافر الخالى عن التصديق والتكذيب معا فيلزم ان لا يكون مؤمنا ولاكافرا وهو قول بمنزلة بين المنزلتين واهل السنة لايقولون بها فان من شك اولم يخطر النسبة بباله ليس بمصدق ولامكذب فلايكون مؤمنا ولا كافرا فالصواب ان يقال ان التقابل بين الايمان والكفر هو تقابل العدم والملكة فان الايمان كما مر هو تصديقه عليه الصلاة والسلام فى جميع ماعلم مجيئه به بالضرورة والكفر عدم الايمان عما من شأنه ان يكون مؤمنا فالكافر بهذا المعنى يتناول الخالى عن التصديق والتكذيب كما يتناول المكذب وتقييد العلم بما جاء به عليه الصلاة والسلام بكونه ضروريا للاحتراز عما علم بالاستدلال او برواية الآحاد كونه مما جاء به عليه الصلاة والسلام فان منكر الاحكام الاجتهادية وماثبت برواية الآحاد لايكون كافرا وانما يكفر من انكر شيأ مما علم بالتواتر انه عليه الصلاة والسلام جاء به وانه من دينه كمن انكر وجود الصانع او كونه عالما قادرا مختارا او كونه واحدا منزها عن النقايص والآفات اوانكر نبوته عليه الصلاة والسلام اوصحة القرآن اوالشرائع التى علمنا بالضرورة كونها من دينه عليه الصلاة والسلام كوجوب الصلاة والصوم والزكاة والحج وحرمة الزنى والخمر فانه كافر لانه ترك تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة انه من دينه واما الذى يعرف بالدليل انه من دينه مثل كونه تعالى عالما بالعلم او بذاته وانه مرئى اوغير مرئى وانه خالق افعال العباد ام لا فلم ينقل الينا بالتواتر المفيد القاطع بمجيئه عليه الصلاة والسلام باحد القولين دون الآخر بل انما يعلم صحة احد القولين و بطلان الثانى بالاستدلال فلا جرم لم يكن انكاره والاقرار به داخلا فى ماهية الايمان ولاموجبا للكفر ولاجل هذه القاعدة لايكفر احد من هذه الامة ولايكفر ارباب التأويل (**قوله** وانما عد لبس الغيار) وهو بكسر الغين علامة اهل الذمة وقيل هو قلنسوة طويلة كانت تلبس فى ابتداء الاسلام وهى الآن من شعار اهل الكفر مختصة بهم كالزنار المختص بالنصارى وهذا القول اشارة الى سؤال مقدر وجواب له تقرير السؤال ان من ارتكب هذه الامور كان كافرا بالاجماع وان صدق النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ماعلم بالضرورة مجيئه به فيبطل به انعكاس التعريف حيث لم يصدق تعريف الكفر على ماهو كفر بالاجماع وقد وجب كون التعريف مطردا ومنعكسا وتقرير الجواب ان تلك الامور فى انفسها ليست بكفر بل هى من امارات الكفر وانتفاء التصديق لان من صدقه عليه الصلاة والسلام لايجترئ عليها ظاهرا قال الامام فى جوابه قلنا هذه الاشياء فى الحقيقة ليست كفرا الا ان التصديق وعدمه امر باطن لااطلاع للخلق عليه ومن عادة الشرع ان لايبنى الحكم فى امثال

وانما عد لبس الغيار وشد الزنار ونحوهما كفرا لانهـا تدل على التكذيب فان من صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لايجترئ عليهـا ظاهر الا انهـا كفر فى انفسها

هذه الامور على نفس المعنى لانه لاسبيل الى الاطلاع عليه بل يجعل لهما معرفات وعلامات ظاهرة ويجعلها مدار الاحكام الشرعية ولبس الغيار وشد الزنار من هذا الباب فان الظاهر ان من صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لايأتى بهذه الافعال فمن أتى بها دل ذلك منه على انه ليس ممن صدقه وآمن به فلا جرم فرع الشرع عليه احكام الكفر لا لانه كفر فى نفسه فان قيل ماالفرق بين لبس الغيار وشد الزنار وبين ترك المأمور به وارتكاب المنهى عنه حتى جعل الاول علامة للتكذيب نازلة منزلته دون الثانى مع ان كل واحد منهما من محظورات الدين قلنا وجه الفرق بينهما ان الاول من زى الكفرة مختص بهم لايجترئ المؤمن عليه بخلاف الثانى فانه وان كان من محظورات الدين شرعا الا انه قد يصدر عن المؤمنين لكونه مجبولا على اتباع نفسه الامارة بالسوء وكون هواه غالبا على عقله فلم يجعله الشارع امارة للتكذيب نازلا منزلة نفس التكذيب ولم يحكم بكفر من ارتكبه واما الاول فانه لاعذر له فى ارتكابه ولاباعث له يحمله على ارتكابه الاسوء اعتقاده فلذلك جعله الشارع امارة التكذيب وحكم بكفر من ارتكبه (قوله واحتجت المعتزلة بماجاء فى القرآن بلفظ الماضى على حدوثه) يعنى انهم استدلوا على حدوث القرآن بما جاء فيه من الاخبار بلفظ الماضى مثل قوله تعالى ان الذين كفروا انا ارسلنا نوحا انا انزلناه فى ليلة القدر ولفظ الماضى يستدعى سبق وقوع النسبة على وقت الاخبار وهو الازل على تقدير كون القرآن ازليا ووقت النزول على تقدير كونه حادثا لكن سبق شئ على الازل غير متصور فلو كان القرآن ازليا لكان مثل قوله تعالى ان الذين كفروا وانا ارسلنا نوحا كاذبا لاستدعائه ان يكون الارسال والكفر سابقا على الازل الذى هو وقت الاخبار فوجب ان يكون حادثا ويكون وقت الاخبار وقت النزول وكيف لايكون حادثا والحال ان الاخبار بصيغة الماضى وقت نزول القرآن يستدعى ان يكون الاخبار المذكور مسبوقا بوقوع النسبة ولاشك ان المسبوق بغيره مسبوق بالعدم فيكون حادثا لامحالة فهذا تقرير احتجاجهم على حدوث القرآن بماجاء فيه من الاخبار بلفظ الماضى وعبر عنه المصنف رحمه الله بقوله لاستدعائه سابقة مخبر عنه اى لاستدعاء الاخبار الملتبس بلفظ الماضى سبق وقوع النسبة على وقت الاخبار واجيب عنه بان ما قلنا انه ازلى هو الكلام النفسى القائم بذاته تعالى وذلك لايتصف بكونه ماضيا اوحالا او مستقبلا فى الازل لعدم الزمان فيه وانما يتصف بذلك فيما لايزال بحسب تجدد التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات غاية مافى الباب انه يلزم حدوث التعلق وحدوثه لايقتضى حدوث الكلام المتعلق كما فى العلم بعينه فان الله تعالى كان فى الازل عالما بان العالم سيوجد فلما اوجده انقلب علمه بانه سيوجد العلم بانه قد وجد ولم يلزم من حدوث تعلقه بكونه قد وجد حدوث علم الله تعالى فانه تعالى مطلع على جميع المعلومات من ذواتها

واحتجت المعتزلة بماجاء فى القرآن بلفظ الماضى على حدوثه لاستدعائه سابقة المخبر عنه واجيب بانه مقتضى التعلق وحدوثه لا يستلزم حدوث الكلام كما فى العلم

واحوالها على ماهي عليها في انفسها علما حضوريا لا يغيب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولافي الارض بل هو بكل شئ عليم علما مستمرا دآئما ازلا وابدا لايتغير علمه ولا يتجدد بتغير المعلومات وتجدد احوالها لان تغيرها وتجدد احوالها انما يستلزم تجدد تعلقات علمه الازلي وتجدد تعلقات علمه لا يستلزم تغير علمه في نفسه بل هو عالم بجميع المعلومات في الازل على ماهو عليه في نفس الامر وماثبت قدمه يمتنع عدمه فلا يزول العلم الثابت له في الازل بل يتجدد تعلقاته على حسب تجدد المعلومات وحدوث التعلق لايستلزم حدوث العلم المتعلق فكذا حال كلامه النفسي فانه ازلي حاك للاشياء على ماهي عليه ومخبر عنها اخبارا لايتصف بكونه ماضيا اوحالا اومستقبلا لعدم الزمان في الازل فاخبار الله تعالى بكفر الكفرة قبل وجودهم اخبار في الازل بانهم سيكفرون وبعدان وجدوا واتصفوا بالكفر صار ذلك الخبر خبرا بانهم قد كفروا ولا يلزم من حدوث تعلق ذلك الخبر بتحقق الكفر منهم تغيرنفس الكلام الازلي وحدوثه واعلم ان المعتزلة ينكرون الكلام النفسي ويقولون كلام الله تعالى عبارة عن الالفاظ المركبة من الحروف والاصوات بناء على ان الكلام في الشاهد عبارة عن الالفاظ المركبة منها فيكون في الغائب عبارة عنها ايضا فيكون كلامه تعالى عندهم حادثا غيرقائم بذاته تعالى بل يقوم بغيره من ملك اولوح محفوظ اونبي مرسل او غير ذلك ومعنى كونه تعالى متكلما ان يخلق في غيره من الاجسام المذكورة هذه الحروف والالفاظ المركبة منها على وجه مخصوص اوان يوجد اشكال الكتابة في اللوح وانت خبير بان المتكلم من قام به الكلام لامن اوجده كما ان المتحرك من قامت به الحركة ونحن لاننكر ماقالت به المعتزلة بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بكونه حادثا غير قائم بذاته تعالى ولكنا نثبت ورآء ذلك امرا آخر هو المعنى القائم بالنفس ونقول ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى اضافته اليه تعالى كونه صفة لله تعالى قائمة بذاته وبين الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليف المخلوقين فلما كان اسم كلام الله حقيقة في كل واحد من الكلام النفسي واللفظي لا انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني لم يصح نفي كلام الله عن النظم المؤلف بان يقال انه ليس كلام الله تعالى ولم يلزم ايضا ان لايكون المعجز المتحدى به حقيقة وهو النظم المؤلف كلام الله تعالى ولما كان كلام الله تعالى عند المعتزلة منحصرة في الالفاظ المركبة من الحروف والاصوات ذهبوا الى انه حادث ودلائل حدوثه كثيرة منها انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض ضرورة امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول ولاشك ان حدوث الحروف يستلزم حدوث ما يتركب منها ومنها ماذكروه من اشتمالها على صيغ الماضي المسبوقة بغيرها والحنابلة واتفقوا

المعتزلة فى ان كلامه تعالى مؤلف من الاصوات والحروف وخالفوهم بان قالوا انه
قديم قائم بذاته تعالى حتى قال بعضهم من غاية جهلهم ان الجلد والغلاف ايضا
قديمان والكرامية وافقوا الحنابلة فى ان كلامه تعالى مركب من الاصوات والحروف
وسلموا كونها حادثة ولكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث
بذاته تعالى وكلهم اتفقوا على نفى الكلام النفسى ونحن نثبته ونقول انه قديم
قائم بذاته تعالى ونثبت الكلام اللفظى الدال على ذلك المعنى الازلى ونقول انه حادث
قائم بغير ذاته تعالى وان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم وبين
اللفظى الحادث كما مر واذا عرفت ماذكرناه من التفصيل ظهر لك ان احتجاج المعتزلة
على حدوث الكلام اللفظى اقامة الدليل على مالانزاع فيه بيننا وبينهم وهو حدوث
الكلام اللفظى فان النزاع بيننا وبينهم انما هو فى اثبات الكلام النفسى ونفيه فانا
لم نقل بقدم الكلام اللفظى كما ذهب اليه الحنابلة حتى يكون الاحتجاج على حدوثه
مضرا لنا وابطالا لما ذهبنا اليه الا ان يقال بنى المصنف كلامه على المقالة المفردة
المخالفة لما اشتهر بين اصحابنا من حدوث الكلام اللفظى واختار انه ازلى قائم بذاته
تعالى لانتفاء مايقتضى حدوثه وهو كونه مرتب الاجزاء بحيث يكون حدوث بعضها
مشروطا بانقضاء البعض فان ذلك مقصور على الكلام الحسى القائم بالمخلوق فان آلاتهم
لاتساعد لتلفظ الحروف التى هى مادة كلامهم الا مترتبة واللفظ القديم القائم بذاته
تعالى لايحتاج الى الآلة فلا يكون حادثا مرتب الاجزاء فى نفسه كاللفظ القائم بنفس
الحافظ فانه غير مرتب الاجزاء فلم لا يجوز ان يكون اللفظ القائم بذاته تعالى كذلك فقول
المصنف واجيب بانه مقتضى التعلق معناه ان ماوقع فى القرآن من صيغ الماضى وان
كان حادثا مسبوقا بوقوع النسبة قبل الاخبار بها الا ان ذلك مقتضى التعلق اى مبنى
على تعلق الخبر الازلى بتلك النسبة بعد وقوعها فان الكلام الازلى فى نفسه وان
كان على صورة الماضى الا انه اخبار محض غير مقيد بزمان ومكان كذات البارى
تعالى فلا يستدعى كونه مسبوقا بوقوع النسبة لان كلامه فى الازل لايتصف بكونه
ماضيا او حالا او مستقبلا لعدم الزمان فيه ثم اذا وجد الزمان ووقعت النسبة فيه فحينئذ
يحدث للكلام الازلى الكائن على صورة الماضى تعلق بتلك النسبة الواقعة فيتصف
الخبر الازلى حينئذ بكونه ماضيا مسبوقا بوقوع النسبة فيكون حادثا مسبوقا بالعدم بناء
على حدوث تعلقه بتلك النسبة بعد وقوعها ولا يلزم من حدوث التعلق وحدوث
الكلام المتعلق بتلك النسبة المتجددة الحادثة حدوث الكلام القائم بذات الله تعالى
وهو اللفظ المؤلف من السور والآيات المركبة من الحروف الغير المرتبة فان اللفظ
المذكور والمعنى المدلول له صفة ازلية قائمة بذاته تعالى لكما زعمت الحنابلة من قدم النظم
المؤلف من الحروف المرتبة فانه بديهى الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بحرف

الثاني الابعد تلفظ الحرف الاول بل على معنى ان اللفظ القديم ليس مرتب الاجزاء في نفسه فاذكره المصنف في جواب احتجاج المعتزلة مبنى على هذه المقالة المفردة المخالفة لما اشتهر بين اصحابنا من حدوث الكلام اللفظى ولوكان الجواب المذكور مبنيا على ماهو المشهور لقيل حدوث اللفظ القائم بغيره تعالى لاينافي قدم المعنى النفسى القائم بذاته تعالى و هذه المقالة منسوبة الى القاضى عضد الدين قال الشريف المحقق رحمه الله في شرح المواقف واعلم ان المصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى و محصولها ان لفظ المعنى مقول بالاشتراك المعنوى على معنيين الاول مايقابل اللفظ و يكون مدلولا له فيقال هذا معنى اى ليس بلفظ بل مستفاد منه والثانى ما يقابل العين و يكون قائما بالغير فيقال هذا معنى اى ليس بعين بل معنى قائم بغيره فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده بالمعنى هو مدلول اللفظ وحده و هو القديم عنده واما العبارات فانما سمى كلاما مجاز الدلالتهما على ماهو كلام حقيق حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا اى كانها حادثة على مذهب المعتزلة الاان الالفاظ ليست كلاما حقيقة عنده و كلام حقيقة عند المعتزلة وهذا الذى فهمه الاصحاب من كلام الشيخ له لوازم فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية مابين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيق و كعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك من المفاسد فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى وهو الامر القائم بالغير المقابل للعين فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى المستفاد منه جميعا لان كل واحد منهما يصدق عليه انه معنى اى امر قائم بذات الله تعالى فيكون صفة ازلية له تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة لان نفس المقروء قديم ومايقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث كما روى عن الشافعى رحمه الله انه قال ان الحدوث في التلفظ لافي نفس اللفظ والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخر و اصحابنا الاانه بعد التأمل يعرف حقيقته وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد بن عبدالكريم الشهرستانى في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولاشبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد اهل الملة هذا كلام الشريف رحمه الله تعالى وقال الشيخ المحقق التفتازانى رحمه الله هذا الكلام جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة اوالمخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لانتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الاكون صور الحروف مخزونة

مرتسمة فى خياله بحيث اذا التفت اليهما كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة اونقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا الى ههنا كلامه (**قوله** خبران) يعنى ان مجموع قوله سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم خبران ثم بين ان يكون هذا المجموع خبر ان له طريقان الاول ان يكون قوله تعالى سوآء اسما مرفوعا على انه خبران ومابعده يكون مرفوعا به على الفاعلية كانه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه فان قلت الحكم على سوآء بانه هو الخبر ومابعده فاعله مخالفا للحكم على مجموع سوآء ومابعده بانه خبران فكيف يكون تفصيلا له قلنا لامخالفة بينهما لانه على تقدير ان يكون سوآء خبران ومابعده فاعلا له يصدق ان يقال سوآء مع فاعله خبران وهو الظاهر والطريق الثانى ان يكون قوله أأنذرتهم ام لم تنذرهم فى محل الرفع على الابتداء ويكون قوله سوآء مرفوعا على انه خبر مقدم لمابعده وتكون هذه الجملة الاسمية خبران والمعنى ان الذين كفروا انذارك وعدمه سيان عليهم فى عدم حصول النفع لهم وكون مابعد سوآء مبتدأ اظهر من كونه فاعل سوآء لان سوآء اسم غير مشتق فتنزيله منزلة الفعل واعماله كعمل الفعل خلاف الظاهر فقوله رفع خبر ثان لقوله وسوآء (**قوله** نعت به كما نعت بالمصادر) اى اجرى الاستوآء على الذين كفروا كما اجرى المصادر على الموصوف بها مبالغة فى اتصافه بها وقيام معانيها به فان التوصيف بالمصدر فى نحو رجل صوم ورجل عدل يكون على وجهين الاول ان يقدر مضاف محذوف اى ذو صوم وذو عدل والثانى ان يجعل الموصوف كانه تجسم من الصوم والعدل مبالغة ووجه المبالغة ههنا افادة ان الانذار وعدمه مستويان بحيث صارا كانهما نفس الاستوآء ثم ان اجراء المصادر على الموصوف بها قد يكون بان يجعل المصدر نعتا نحو ماله كما فى قوله تعالى تعالوا الى كلمة سوآء بيننا وبينكم وقد يكون بان يجعل نعتا معنويا غير تابع له فى الاعراب كما فى هذه الآية فان سوآء ههنا واقع فى موقع مستوا ماخبرا عما قبله ومسندا الى مابعده كما يسند الفعل الى فاعله وحينئذ يجب افراده كما هو الحكم فى كل صفة اسندت الى الظاهر بعده واما خبرا عما بعده فينبغى ان يثنى لكونه مسندا الى ضميرسيئين لكن تركت تثنيته رعاية لجهة المصدرية فلذلك وحده المصنف على الاحتمال الاول وثناه على الثانى حيث قال اولا مستو عليهم بلفظ التوحيد وقال ثانيا سيان عليهم بلفظ التثنية (**قوله** والفعل انما يمتنع الاخبار عنه) جواب عما يرد على قوله اوبانه خبر لمابعده من ان قوله أأنذرتهم ام لم تنذرهم فعل والفعل يمتنع الاخبار عنه فكيف يصح كونه مرفوع المحل بالابتدآء وهذا الايراد كما يرد على الاحتمال الاول وهو ان يكون أأنذرتهم ام لم تنذرهم فى محل الرفع على انه فاعل سوآء فان الفعل كما يمتنع ان يكون مبتدأ يمتنع ان يكون فاعلا ايضا فكان الجواب الذى ذكره جوابا عما يرد على الاول ايضا وسمى الفعل مع فاعله المضمر ومفعوله فعلا

(سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم) خبران وسواء اسم بمعنى الاستوآء نعت به كما نعت بالمصادر قال الله تعالى تعالوا الى كلمة سوآء بيننا وبينكم رفع بانه خبران ومابعده مرتفع به على الفاعلية كانه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه او بانه خبر لمابعده بمعنى انذارك وعدمه سيان عليهم والفعل انما يمتنع الاخبار عنه اذا اريد به تمام ماوضع له

مخبرا عنه حيث قال والفعل انما يمتنع الاخبار عنه اذا اريد به تمام ما وضع له مع ان المخبر عنه ههنا هو جملة أأنذرتهم ام لم تنذرهم سوآء جعلتها مبتدأ او فاعلا لقوله سوآء لا مجرد الفعل وحده تسمية للكل باسم ما هو الاصل والعمدة من بين اجزآئه مع ان هذه التسمية شائعة فى عبارات القوم فكما ان نفس الفعل لا يكون مخبرا عنه كذلك الجملة تكون نسبتها ملحوظة تفصيلا والمراد من تمام ما وضع له الفعل هو مجموع ثلاثة امور احدها معنى المصدر الذى هو مدلول تضمنى للفظ الفعل وثانيها هو النسبة المخصوصة المتعلقة بين معنى المصدر وذات الفاعل وثالثها هو الزمان المخصوص من الازمنة الثلاثة (**قوله** اما لو اطلق) الفعل واريد به اللفظ بناء على ان الفعل الذى اطلق اسم علم للفظ الفعل الموضوع للحدث المقترن بزمان ونسبة الى فاعل ما لما ذكر فى الحواشى السعدية من ان كل لفظ وضع لمعنى اسما كان ذلك اللفظ او فعلا او حرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم او الفعل او الحرف كما تقول فى قولنا خرج زيد من البصرة ان خرج فعل وزيد اسم ومن حرف جر فيحمل كل واحد من الثلاثة محكوما عليه لكن هذا وضع غير قصدى لا يصير به اللفظ مشتركا ولا يفهم منه معنى مسماه الى هنا كلامه ذكره فى تحقيق معنى آمين (**قوله** على الاتساع) متعلق بارادة مطلق الحدث فانها هى المبنية على التوسع والتجوز لا ارادة اللفظ فانه لا تجوز فيها لما ذكره النحرير التفتازانى فى تحقيق معنى امين واورد المصنف قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا مثالا لكون الفعل مسندا اليه من حيث انه اريد به اللفظ اى اذا قيل لهم هذا اللفظ وهو آمنوا واورد قوله يوم ينفع الصادقين مثالا لكونه مضافا اليه من حيث انه اريد به مطلق الحدث اى يوم نفع الصادقين واذا جاز ان يقع الفعل مضافا اليه حين ان يراد به مطلق الحدث جاز ان يخبر عنه حين ان يراد به ذلك كما فى هذه الآية فان قوله تعالى ءانذرتهم ام لم تنذرهم وان كان فى اللفظ جملة فعلية استفهامية لكنه فى المعنى مصدر مضاف الى الفاعل اى انذارك وعدمه وهو مما يصح ان يخبر عنه واورد قوله وتسمع بالمعيدى خير من ان تراه مثالا لكون الفعل مسندا اليه حين ان يراد به مطلق الحدث على الاتساع فان قوله وتسمع فى المعنى مصدر مضافا الى الفاعل اى سماعك به خير من رؤيتك اياه ولما ورد ان يقال ان الفعل اذا اول بالمصدر فلم عدل عن لفظ المصدر الى صيغة الفعل والعدول عن الحقيقة الى المجاز لابد ان يكون لفائدة فما تلك الفائدة ههنا اجاب عنه بقوله وانما عدل ههنا عن المصدر الى الفعل يعنى ان العدول لفائدتين احدهما معنوية والاخرى لفظية اشار الى الاول بقوله ايهام التجدد باعتبار دخول الزمان الذى من شأنه التغير والتجدد فى مفهوم الفعل فانه يؤذن كون التجدد معتبرا فى الحدث المقترن به ففى لفظ الفعل ايهام تجدد الانذار ووقوعه وعدم نفع ذلك اصلا وهو ادل على افادة اليأس وقطع

اما لو اطلق واريد به اللفظ او مطلق الحدث المدلول عليه ضمنا على الاتساع فهو كالاسم فى الاضافة والاسناد اليه كقوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا ويوم ينفع الصادقين صدقهم وقولهم * تسمع بالمعيدى خير من ان تراه * وانما عدل ههنا من المصدر الى الفعل لما فيه من ايهام التجدد وحسن دخول الهمزه وام عليه

لتقرير معنى الاستوآء وتأكيده فانهما جردتا عن معنى الاستفهام لمجرد الاستوآء كما جردت حروف النداء عن الطلب لمجرد التخصيص فى قولهم اللهم اغفرلنا ايتها العصابة

ببجاء الايمان عنهم بالكلية ولوقيل سوآء عليهم انذارك وعدم انذارك لم يفهم منه المعنى المذكور وانما يدل على عدم نفع الانذار فى الجملة وانما قال ايهام التجدد لان حقيقة التجدد انما يستفاد من الفعل المستعمل فى معناه الحقيقى دون المعنى المصدرى التضمنى واشار الى الثانى بقوله وحسن دخول الهمزة وأم عليه وهو مجرور معطوف على قوله ايهام التجدد يعنى انه عدل الى الفعل لما فيه من حسن دخول الهمزة وأم عليه فانه لايحسن على المصدر لما تقرر من ان الاستفهام بالفعل اولى وقوله لتقرير معنى الاستوآء متعلق بدخول الهمزة وانما قال لتقرير معنى الاستواء ولم يقل لافادة معنى الاستوآء لان اصل معنى الاستوآء قد حصل فى علم المستفهم الذى قدر منه ان يستفهم ربه ويقول أأنذرهم ام لا فهذا الاستفهام مبنى على امرين الاول استوآء الامرين عنده وعدم رجحان احدهما على الآخر فى صحة الوقوع والثانى طلب تعيين احدهما فاجيب بكلام مشتمل على كلتى الهمزة وأم الموضوعتين للدلالة على الاستفهام المبنى على استوآء الامرين لتقرير الاستوآء المدلول عليه بالاستفهام المقدر وقوعه من قبل من خاطبه الله تعالى بقوله أأنذرتهم فان معنى الاستوآء لما كان مستفادا من الاستفهام المقدر منه كان دخول كلتى الهمزة وام فى جوابه لتقرير ذلك المعنى لا لافادته ابتدآء (**قوله** فانهما جردتا الخ) تعليل وتوضيح لوجه كون دخولهما لتقرير معنى الاستوآء يعنى ان تمام معناهما الاستفهام مع الاستوآء فى علم المستفهم فانسلخ عنهما ههنا الدلالة على معنى الاستفهام وتمحضتا للدلالة على مجرد الاستوآء فان اللفظ المتضمن لمعنيين قد يجرد لاحدهما ويستعمل فيه وحده فتنقلب الدلالة التضمنية الى القصدية وهو المراد بالتقرير والتأكيد ونظيرهما فى التمحض للدلالة على بعض المعنى الاصلى حرف النداء المقدر قبل كلمة اى الموصوفة بالمعرف باللام فى قولهم اللهم اغفرلنا ايتها العصابة فان حرف النداء فى الاصل متضمن لمعنيين طلب الاقبال وتخصيص المنادى وتعيينه للنداء ثم انها تجردت ههنا عن طلب الاقبال وتمحضت لمجرد معنى التخصيص كأنه قيل اغفرلنا ونعنى هذه الجماعة التى هم نحن فان قلت لما تجردت الهمزة وأم لمعنى استوآء الامرين كان الاخبار عنهما بقوله سوآء تكرارا بلاطائل بمنزلة ان يقال المستويان مستويان اجيب عنها بان الاستوآء المدلول عليه بالهمزة وأم هو استوآء الامرين فى علم المستفهم على معنى انه يعلم ان احدهما واقع لا على التعيين ولايترجح عنده وقوع احدهما على وقوع الآخر والاستوآء الذى هو مدلول الخبر هو الاستوآء فى الغرض الذى سيق له الكلام وهو فى الآية المذكورة ههنا عدم النفع فلاتكرار لان محصول المعنى المستويان فى علمك من حيث امكان الحصول مستويان فى عدم النفع وفى الحواشى الشريفية الاستوآء المستفاد من الهمزة وأم هو الاستوآء فى علم المستفهم ومن قوله سوآء هو الاستوآء فيما سيق له الكلام

وهو عدم الايمان كأنه قيل المستويان في علمك مستويان في عدم الجدوى وفي قول المصنف فانهما جردتا عن معنى الاستفهام اشارة الى جواب سؤالين يردان على كون قوله أأنذرتهم أم لم تنذرهم مرفوع المحل اما على الفاعلية او على الابتداء مع تقدم خبره عليه تقرير السؤال الاول ان همزة الاستفهام لها صدر الكلام فكيف يصح ان يجعل مابعدها فاعلا لماقبلها اومبتدأ مقدم الخبر وتقرير السؤال الثانى ان الهمزة وام يطلب بهما تعيين احد الامرين المستويين ومايتعلق به سوآء اما بان يعمل فيه اوبان يكون خبراله لايكون الامتعددا فان سوآء لايستند الا الى شيئين فصاعدا لاالى احد الامرين وتقرير الجواب عنهما ان اقتضاءهما صدر الكلام وكونهما لاحد الامرين انماهما على تقدير استعمالهما في معناهما الاصلى وهو الاستفهام مع الاستوآء وقد جردتا في الآية عن معنى الاستفهام فلم يبق مابنى عليه (**قوله والانذار التخويف**) يعنى انه في اللغة مطلق التخويف واريد به ههنا التخويف من عذاب الله تعالى على طريق استعمال المطلق في المقيد والتخويف منه لايكون الااعلام مايؤدى اليه ويكون سبباله (**قوله وانما اقتصر عليه دون البشارة**) اى متجاوزا عن ذكر البشارة لابطريق الاقتصار على ذكرها بان لم يذكر الانذار ويقال بدل ذكره أبشرتهم أم لم تبشرهم ولابان يذكرا معا ومحصول ماذكره في وجه الاقتصار على ذكر عدم نفع الانذار ان عدم نفع البشارة البسارة يعلم من ذكر عدم نفع الانذار بطريق دلالة النص كما يعلم حرمة ضرب الابوين وشتمهما من حرمة التأفيف المستفادة من عبارة قوله تعالى ولاتقل لهما اف وذلك لانه اذا لم ينفع الانذار المؤدى الى دفع الضرر كانت البسارة اولى بعدم النفع وايضا التبسير المطلق منوط بصفة الايمان والذين كفروا ليسوا باهل للتبسير بل هم اهل الانذار المطلق والتبشير المعلق بالايمان (**قوله وقرئ أأنذرتهم بتحقيق الهمزتين**) المراد تحقيقهما من غير توسيط الالف بينهما وكذا المراد بتخفيف الثانية تخفيفها من غير توسيط الالف والقرآءة الاولى للكوفيين وابن عامر برواية ابن ذكوان وباقى القرآء السبعة وهم نافع وابن كثير وابو عمرو قرؤا بتخفيف الهمزة الثانية بجعلها بين بين الا ان اباعمرو ونافعا في رواية قالون عنه يسهلان الثانية ويدخلان قبلها الفا لتفصل بينهما وتمنع من اجتماعهما لان الثانية وان سهلت لاتخلو عن الثقل بخلاف ابن كثير فانه يسهل الثانية ولايدخل بينهما الف الفصل لزوال ثقل الهمزة الثانية بتخفيفها بين بين فلم يحتج الى مايمنع اجتماعهما وان ورشا صاحب قالون في الرواية عن نافع واختلف اصحابه عنه في كيفية تخفيف الهمزة الثانية فاصحابه المصريون رووا عنه ابدالها الفا واصحابه البغداديون رووا عنه تسهيلها بين بين من غير ادخال الف الفصل بين الهمزتين في كلتا الروايتين وان هشاما وهو احد راويى ابن عامر قرأ الهمزة الثانية على وجهين تسهيلها وتخفيفها مع ادخال الف الفصل

والانذار التخويف اريد به التخويف من عذاب الله تعالى وانما اقتصر عليه دون البسارة لانه اوقع في القلب واشد تأثيرا في النفس من حيث ان دفع الضرر اهم من جلب النفع فاذالم ينفع فيهم كانت البشارة لعدم النفع اولى وقرئ أأنذرتهم بتحقيق الهمزتين وتخفيف الثانية بين بين

على التقديرين وهذا كله مستفاد من رموز الشيخ الشاطبي رحمه الله فهذه القراآت الخمس من السبعة وهى تحقيق الهمزتين بتوسط الالف بينهما وبغير توسيطها وتخفيف الثانية بتوسط الالف وبغير توسيطهما وقلب الثانية الفا وهى لورش فى رواية المصريين عنه (قوله وقلبها الفا وهو لحن) اى خروج عن كلام العرب من وجهين الاول ان قلب الهمزة المتحركة المفتوح ماقبلها الفا ليس طريقا لتخفيفها عندهم فان طريق تخفيفها انما هو جعلها بين بين واما قلبها الفا فهو طريق تخفيف الهمزة الساكنة المفتوح ماقبلها كهمزة رأس والثانى انه اقدام على جمع الساكنين على غير حده لان الساكن الثانى غير مدغم وقد اجيب عن الاول بان الهمزة المتحركة قد تقلب الفا على الشذوذ كما نقل عن بعض القراء السبعة انه قرأ منساته بقلب همزة المنسأة الفا وكقول حسان رضى الله عنه

سالت هذيل رسول الله فاحشة * ضلت هذيل عاقالت ولم تصب

بقلب همزة سألت الفا وكقول الفرزدق

مضت بسلمة البغال عشية * فارعى فزارة لاهناك المرتع

اصله لاهناك المرتع قلبت همزة المتحركة الفا واذا ثبت مثله فى كلام الفصحاء ونقل عمن ثبت عصمته عن الغلط يجب قبوله والقراء اعدل من النحاة فيرجح مانقل عنهم على قول النحاة وعن الثانى بانها اذا قلبت الفا يشبع الالف مقدارا زائدا على مقدار الالف ليكون ذلك المد فاصلا بين الساكنين ويقوم مقام الحركة واعترض على نسبة هذه القراءة الى اللحن بانها طعن فيما هو من القراآت السبع الثابتة بالتواتر وهو كفر واجب بمنع كونه كفرا لان المتواتر مانقل بين دفتى مصحف الامام والتخفيف بالقلب ونحوه كالمد والامالة والاظهار والترقيق وجعل الهمزة بين بين من باب الاداء وذلك ليس بمتواتر فلا يكون الطعن فيما هو من قبيل الاداء كفرا وقيل انه ليس طعنا فى القراءة بل فى الرواة (قوله وبحذف الاستفهامية) هذه القراءة ومابعدها من الشواذ روى عن ابن جنى انه قال قرأ ابن محيصن بهمزة واحدة على لفظ الخبر وهمزة الاستفهام مراده لكنها حذفت تخفيفا لقيام مايدل عليها وهى كلمة ام لانها تعادل همزة الاستفهام والماجعل المحذوف همزة الاستفهام لكثرة حذفها ومنه بيت الكتاب

لعمرى ماادرى وان كنت داريا * بسبع رمين الجمار بثمان

اى أبسبع حذفت همزة الاستفهام بخلاف همزة الافعال فانه لم يثبت حذفها فى المضى (قوله وبحذفها والقاء حركتها على الساكن قبلها) الظاهر ان الضمير المجرور فى حذفها وحركتها راجعان الى الهمزة الاستفهامية وان المراد بالساكن قبلها ميم الجمع فى عليهم فيكون صورة القراءة هكذا عليهم انذرتهم بفتح الميم وابتدأ انذرتهم بفتح الهمزة لكن هذه القراءة غير مروية عن احد وانها مخالفة للقياس

وقلبها الفا وهو لحن لان المتحركة لا تقلب ولانه يؤدى الى جمع الساكنين على غير حده وبتوسط الالف بينهما محققتين وبتوسيطها والثانية بين بين وبحذف الاستفهامية وبحذفها والقاء حركتها على الساكن قبلها (لايؤمنون)

ومؤجبة للثقل لان طريق تخفيف الهمزة المتحركة انما هو جعلها بين بين لاحذفها ونقل حركتها الى الساكن قبلها مع ان صاحب الكشاف شبه هذه القرآءة بقرآءة قد افلح بفتح الدال و سكون الفاء والقرآءة المذكورة فيما نحن فيه ليست مثل قرآءة قد افلح اذ ليس فيه حذف الاستفهامية وهذا الاشكال يندفع بماذكره الامام ابوشامة رحمه الله في شرح الشاطبية نقلا عن الامام ابن مهران وهو ان الهمزة الواقعة بعد ميم الجمع فيها لحمزة مذاهب احدها وهو الاحسن نقل حركة الهمزة اليها مطلقا فتضم تارة وتفتح اخرى وتكسر تارة نحو و منهم اميون سوآء عليهم استغفرت لهم ذلكم اصري والثاني انها تضم مطلقا وان كانت الهمزة مفتوحة او مكسورة حذرا من تحريك بغير حركتها الاصلية والثالث ان حركة الهمزة ان كانت ضمة اوكسرة تنقل الى الميم قبلها وان كانت فتحة لاتنقل لئلا يشتبه اللفظ بلفظ التثنية و يظهر به صحة كلام المصنف رحمه الله و يندفع ماقيل عليه من ان هذه القرآءة غير مروية عن احد (**قوله** جملة مفسرة لاجمال ماقبلها فيما فيه الاستوآء) فان الحكم عليهم باستوآء الامرين عندهم مجمل في حق مافيه الاستوآء حيث لم يبين ان استوآءهما في اى شئ هو الا ان الاجمال المذكور انما هو بالنظر الى نفس مفهوم نظم الكلام مع قطع النظر عن القرائن الخارجية مثل ورود الكلام في مقام الاخبار عن حال الكفار المصرين فانه اذا لوحظ وروده فيه لا يبقى الا جمال والجملة المفسرة لماقبلها لامحل لها من الاعراب عند الجمهور صرح به ابن هشام في مغني اللبيب (**قوله** اوحال مؤكدة) اى عن ضمير عليهم فانه لرجوعه الى الكفار يفهم مما قبل هذه الجملة معنى عدم ايمانهم فتكون هي مؤكدة لماقبلها كانه قيل لاينفعهم الانذار حال كونهم لايؤمنون (**قوله** اوبدل) مما قبلها اى عن خبر ان الذين كفروا وهو قوله سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم وجملة لايؤمنون اوفى بتأدية المراد بالنسبة الى الخبر المذكور لان المراد الذى سيق له الكلام هو بيان عدم حصول الايمان منهم اصلا وجملة لايؤمنون يدل على هذا المراد بالمطابقة وماقبلها انما يدل عليه بالالتزام ولاشك ان مايدل على المراد بالمطابقة اوفى بتأدية المراد مما يدل عليه بالالتزام (**قوله** اوخبر ان والجملة قبلها اعتراض) واقع بين اسم ان وخبرها وكون ماقبلها جملة مبنى على ان يكون قوله سوآء خبرا لما بعده لانه اذاكان خبر ان وكان ما بعده مرفوعا به على الفاعلية وكان المعنى ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه لايكون جملة فلايكون اعتراضا لان الاعتراض عند الجمهور عبارة عن ان يورد في اثناء كلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة لامحل لها من الاعراب و المراد بالحكم في قوله بما هو علة الحكم هو الحكم بانهم لايؤمنون والمراد بعلة الحكم عدم نفع الانذار لهم لقساوة قلوبهم وشدة عنادهم فهو علة لعدم ايمانهم (**قوله**

(والآية)

جملة مفسرة لاجمال ما قبلها فيما فيه الاستواء فلامحل لها اوحال مؤكدة او بدل عنه اوخبر ان و الجملة قبلها اعتراض بما هو علة الحكم والآية مما احتج به من جوز تكليف مالايطاق فانه سبحانه و تعالى اخبر عنهم بانهم لايؤمنون وامرهم بالايمان فلو آمنوا انقلب خبره كذبا وشمل ايمانهم الايمان بانهم لايؤمنون فيجتمع الضدان

والآية مما احتج به من جوز تكليف مالايطاق) ذهب جمهور المحققين الى ان التكليف بالممتنع لذاته كالجمع بين الضدين و اعدام القديم غير جائز وذهب الاشعرى الى جوازه وعدم وقوعه واما التكليف بالممتنع لغيره كالممتنع بسبب انتفاء شرط وجودها وبسبب وجود مانع مع كونه ممكنا فى نفسه فغير واقع عند الجمهور و ذهب الاشعرى الى وقوعه واما التكليف بما علم الله تعالى انه لايقع اواخبر بذلك كبعض التكاليف المتعلقة بطاعة العصاة و ايمان الكفرة فانه واقع اجماعا اما عند المعتزلة فلانه ممايطاق عندهم بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره فان الطاقة و الاستطاعة قبل الفعل عندهم واما عند الشيخ الاشعرى فلانه مما لايطاق لكون الاستطاعة مع الفعل عنده و مع ذلك هو مماكلف به كايمان ابى جهل فانه محال و ممتنع بالغير لكنه مكلف به ذكر فى شرح المقاصد ان القدرة المعتبرة فى التكليف هو سلامة الاسباب و الآلات لاالاستطاعة التى لاتكون الامع الفعل ولواعتبرت هذه الاستطاعة لكان جميع التكاليف تكليفا بما لايطاق وليس كذلك و احتج من جوز تعلق التكليف بما لايطاق بهذه الآية من وجهين الاول انه تعالى اخبر عنهم بانهم لايؤمنون وعلم ايضا انهم لايؤمنون مع انه تعالى كلفهم بالايمان فلووقع ايمانهم لزم محالان الاول ان يكون خبرالله تعالى انهم لايؤمنون خبرا كاذبا والثانى ان يكون علمه تعالى بذلك جهلا وكل واحد من الكذب و الجهل محال على الله تعالى وما لزم من فرض وقوعه محال يكون محالا فصدور الايمان منهم محال وقد كلفوا به وذلك التكليف تكليف بالمحال وبما لا يطاق فثبت مطلوب من جوز وقوعه والثانى انه تعالى كلفهم بالايمان وهو تصديق النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ماعلم مجيئه به ومن جملة ذلك قوله تعالى لايؤمنون فقد صاروا مكلفين بان يؤمنوا بانهم لايؤمنون قط اى بان يصدقوا الشارع فى قوله انهم لايؤمنون فتكليفهم بالايمان تكليف لهم بان يجمعوا بين النفى والاثبات ولاشك ان الجمع بين النقيضين محال ولايخفى ان هذا الدليل يدل على وقوع التكليف بمالايطاق حيث قال امرهم بالايمان ثم بين استحالة وقوعه منهم فيكون امرهم بالايمان امرا باستحالة وقوعه منهم ومايدل على الوقوع فهو على الجواز ادل (قوله والحق ان التكليف بالممتنع لذاته وان جاز عقلا لكنه غير واقع) لما ذكر ان تكليف مالايطاق مختلف فيه بين العلماء وان من جوزه احتج على جوازه بهذه الآية ومن المعلوم ان مالا يطاق وهو مايمتنع وقوعه يطلق على الممتنع لذاته وعلى الممتنع لغيره وان المصنف قرر دليل الجواز بحيث ثبت به الوقوع المستلزم للجواز توهم ان المراد بمالا يطاق مايعم الممتنع لذاته ولغيره وان التنازع فيه ههنا جواز التكليف بالممتنع مطلقا بل وقوعه وقد فهم من تقرير كثير من المحققين ان التكليف بالممتنع لذاته جائز بل واقع ونقل عن امام الحرمين انه قال فى الارشاد فان قيل ماجوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق

و الحق ان التكليف بالممتنع لذاته وان جاز عقلا من حيث ان الاحكام لا تستدعى غرضا سيما الامتثال لكنه غير واقع للاستقرا

وقوعه شرعا ثم قال قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الله تعالى امر اباجهل بان يصدقه ويؤمن به في جميع مااخبر عنه ومما اخبر عنه انه لايؤمن فقد امره بان يصدقه في جميع مايجب أن يصدق فيه حتى في قوله لايؤمنون وقوع الايمان المكلف به مع تصديقه في هذا القول وذلك جمع بين النقيضين وانه ممتنع لذاته وقد وقع التكليف به وكذا ذكره الامام الرازي في المطالب العالية وكذا قول المصنف فيجتمع الضدان يفهم منه ان المستدل بالآية قائل بوقوع التكليف بالممتنع لذاته وكذا يفهم من تقريره احتجاج من استدل بالآية على وجهين ان الآية المذكورة يصح ان يستدل بها على وقوع التكليف بالممتنع لغيره وعلى وقوع التكليف بالممتنع لذاته فان حاصل الوجه الاول انه تعالى كلف بالايمان من اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون فان ايمانهم وان كان ممتنعا لاستلزامه كذبه تعالى في الاخبار المذكور الاانه ليس ممتنعا لذاته بالنسبة اليهم كيف وانهم مع ذلك الاخبار قادرون على تحصيل الايمان من حيث سلامة اسبابهم وآلاتهم لاكتسابه وامتناع الايمان منهم بناء على استلزامه كذب البارى تعالى امتناع بالغير وذلك لاينافي امكانه في نفسه فتكليفهم بالايمان تكليف بما هو مطاق في نفسه وان كان ممتنعا بالغير فان علم الله تعالى اواخباره بعدم الشيء لا يجعل وجوده ممتنعا كما ان علمه واخباره بوجوده لايجعل وجوده واجبا وروى ان رجلا قام الى ابن عمر رضي الله عنهما فقال ياابا عبدالرحمن ان قوما يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون الانفس التي حرم الله الا بالحق ويقولون كان ذلك في علم الله تعالى فلم نجد منه بدا فغضب ثم قال سبحان الله العظيم قد كان في علم الله تعالى انهم يفعلون ذلك فلم يحملهم علمه على فعلهم يعني ان علم الله تعالى اواختياره وارادته لوجود شيء وعدمه لايوجب وجوده ولاعدمه بحيث ينسلب به قدرة الفاعل عليه لان الاخبار عن الشيء حكم عليه بمضمون الخبر والحكم تابع لارادة الحاكم اياه وارادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عن فاعله باختياره اوتركه باختياره ففعله اوتركه باختياره اصل وجميع ذلك تابع له والتابع لايوجب المتبوع ايجابا يؤدي الى القسر والالجاء بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع فليحفظ هذه القاعدة فان فيها نجاة عن سكوك في بحث القضاء والقدر فان ضلال الجبرية انما هو لعدم تحقيق هذا المقام فان كلا من القضاء والقدر حكم الله الازلي والحكم تابع للارادة والارادة تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم فالقضاء والقدر تابعان للمعلوم فعلى اى نحو وحيثية سيقع المعلوم في الخارج في الزمان المستقبل كان العلم الازلي تعلق به على نحو هذه الحيثية فالعلم به على نحو هذه الحيثية لايوجب كونه مقصورا عليها لان العلم تابع له وهو اصل متبوع للعلم وحاصل الوجه الثاني من وجهي تقرير من استدل بالآية انه تعالى كلفهم بالايمان بجميع ما علم كونه مما حكم به الشارع ومن جملة

ذلك بحكمه بانهم لايؤمنون فقد كلفهم فى ضمن هــذا التكليف ان يصدقوه فى قوله لا يؤمنون وتحقق الايمــان المكلف به يستلزم اجتماع الايمان وعدم الايمــان فى قلوبهم وذلك ممتنع لذاته وقد كلف به فبهذا الاعتبار كانت الآية دليلا على وقوع التكليف بما هو ممتنع لذاته ولما كان تقرير المصنف رحمه الله لوجه الاحتجاج بالآية على جواز التكليف بما لا يطاق مبهما حيث لم يعين ان المتنازع فيه ههنا جواز التكليف بالممتنع لغيره او بالممتنع لذاته كان كثيرا من المحققين يفهم من تقريرهم ان التكليف بالممتنع لذاته جائز بل واقع ولم يتعين ماهو الحق فى هذه المسئلة ذكر ماهو الحق فيهــا وقال والحق ان التكليف بالممتنع لذاته وان جاز عقلا لكنه غــير واقع وان كان كلام المجوز وتقريرحجته يدل على وقوع التكليف بما هو ممتنع لذاته اما جوازه عقلا فلان احكام الله تعــالى وان تضمنت الحكم ومصالح العباد تفضلا منه تعالى واحســانا الا انها لاتستدعى شيأ من الاعراض والعلل الغائية من تحصيل مصلحة اودفع مفسدة والا لكان ناقصا فى ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض للعلم الضرورى بان مايكون غرضا للفاعل يجب ان يكون وجوده اولى بالنســبة اليه من عدمه واذا لم تكن احكامه تعالى معللة بالاغراض عندنا جاز ان يكلف عبده و يطلب منهم تحقيق الفعل والاتيان به من غير ان يحمله عــلى ذلك التكليف شئ من الاغراض فضلا عن ان يكون ذلك الغرض امتثال المكلف واتيانه بذلك الفعل حتى يقال كيف يجوز التكليف بالممتــع لذاته مع ان التكليف بالفعل لايكون الا لان يفعله المكلف والممتنع لذاته لايتصور ان يفعــله المكلف فلاوجه للتكليف به ثم انه وان جاز عقلا لكنه لايقع بحكم الاستقرآء وبقوله تعالى لايكلف الله نفسا الاوسعها (قوله والاخبار بوقوع الشئ اوعدمه لا ينفى القدرة عليه) جواب عن احتجاج المجوز بهــذه الآية على وقوع التكليف بالممتنع لغيره و تقرير الاحتجــاج ان الله تعالى اخبر عنهم بانهم لايؤمنون وعلم ايضا عدم صدور الايمان عنهم مع انه تعالى كلفهم بالايمان فلو وقع ايمانهم لزم محذور كون اخباره كذبا والثانى كون علمه جهلا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وما لزم من فرض وقوعه محال فهو محال فتكليفهم بالايمان تكليف بالمحال وقد وقع وتقرير الجواب ان الآية وان دلت على وقوع التكليف بالمحال الا ان المحال المــذكور ليس ممتنعــا لذاته لان اخبار الله تعالى بانهم لايؤمنون وعلمه بذلك لايســتلزم كون الايمــان المكلف به ممتنعا لذاته بالنســبة اليهم كيف وانهم مع ذلك العلم والاخبار قادرون عليه متمكنون من كسب به من حيث سلامة اسبابهم وآلاتهم الممكنة لهم من اكتسابه وامتناع الايمان منهم من حيث كونه مستلزما لكون اخباره تعالى كذبا وكون علمه جهلا امتناع بالغير وذلك لاينافى امكانه فى نفسه فتكليفهم بالايمان تكليف بما هو مطاق فى نفســه وان كان ممتنعا لغيره ويمكن جعله جوابا عن تقرير الاحتجــاج على

والاخبار بوقوع الشئ اوعدمه لاينفى القدرة عليه كاخباره تعالى عما يفعله هو او العبد باختياره

الوجه الثاني ايضا وهو ماشار اليه بقوله ان الله تعالى امرهم بالايمان بجميع ما اخبره به فلو آمنوا به لشمل ايمانهم بذلك الايمان بانهم لايؤمنون فيجتمع الضدان لان ايمانهم بانهم لايؤمنون مستلزم لعدم ايمانهم بذلك والايمان وعدم الايمان متقابلان واجتماع المتقابلين ممتنع لذاته وقد وقع التكليف به وتقرير الجواب ان الاخبار بوقوع الشئ او بعدم وقوعه لمالم ينف القدرة صار كل واحد من الايمان وعدمه مقدورا ممكنا في ذاته بالنسبة الى من اخبر عنهم بانهم لايؤمنون وكونه ممتنعا منهم من حيث استلزامه اجتماع الايمان وعدمه في قلوبهم امتناع بالغير فلا يكون تكليفهم بالايمان تكليفا بالممتنع لذاته وانما قلنا انه امتناع بالغير مع ان الظاهر ان ايمانهم بانهم لا يؤمنون في ضمن ايمانهم بجميع ما انزل مستلزم لاجتماع الضدين كما اعترف به آنفا فيكون الايمان المكلف به في حقهم ممتنعا لذاته فيكون التكليف بذلك واقعا بناء على ان نفس الايمان بجميع الاحكام الدينية لايستلزم لذاته اجتماع المتنافيين وانما يستلزمه ان لو آمنوا به بعدما علموا انه تعالى اخبر عنهم بانهم لايؤمنون فانه حينئذ يجب عليهم ان يصدقوه في هذا الاخبار بخصوصه في جملة ما آمنوا به وصدقوا مما جاء من الشارع وعلى هذا التقدير يكون اتيان الايمان المكلف به وهو تصديق الشارع في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به ممتنعا لذاته لاستلزامه اجتماع المتنافيين فيكون الايمان المكلف به من قبيل ما علم المكلف بامتناع وقوعه منه الا ان هذا التقدير ليس واجب الوقوع فان المطلوب بالتكليف هو الايمان بجميع ماجاء من الشارع اجمالا وهو ممكن الوقوع في نفسه بان آمنوا من غير ان يعلموا نزول هذه الآية في حقهم فان علام الغيوب علم منهم انهم لايؤمنون واخبر رسوله صلى الله عليه وسلم بذلك كما اخبر نوح عليه الصلاة والسلام بقوله تعالى انه لن يؤمن من قومك الامن قد آمن وكان الايمان المكلف به ممتنعا لذاته بالنسبة الى من علم نزول هذه الآية في حقه لكونه مستلزما لاجتماع المتنافيين الا ان كونهم مكلفين بالايمان لايجب ان يكون بعدما علموا انه تعالى اخبر عنهم بانهم لايؤمنون حتى يكونوا مكلفين بالجمع بين الضدين فان الامتناع الناشئ من التقدير الذي لايجب وقوعه لايكون امتناعا ذاتيا فتكليفهم بالايمان ليس تكليفا بالممتنع لذاته وهو المطلوب ويحتمل ان يكون مقصود المصنف ان لايتعرض للجواب عن التقدير الثاني للاشارة الى ضعفه اذ يبعد من العاقل ان يجوز وقوع التكليف بالممتنع لذاته (**قوله** وفائدة الانذار بعد العلم) اى بعد علم الرسول صلى الله عليه وسلم بانه لاينجع اى لايؤثر ولا ينفع يقال نجع فيه الوعظ والدواء اى دخل واثر وهو جواب عما يقال ما فائدة الانذار مع العلم بانه لاينفعهم وانهم لايؤمنون وتقرير الجواب ان فائدة الانذار ليست منحصرة في ايمان المنذرين بل له فائدتان اخريان احدهما بالنظر الى المكلف وهو الزام الحجة عليه لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل بان يقولوا انا كنا عن هذا غافلين لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع

وفائدة الانذار بعد العلم بانه لا ينجع الزام الحجة وحيازة الرسول فضل الابلاغ

آياتك ونكون من المؤمنين قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وثانيهما بالنظر الى الرسول صلى الله عليه وسلم وهو حيازة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فضل الابلاغ اى احاطته اياه فان الابلاغ والدعوة الى الحق والى طريق مستقيم اعظم الطاعات ينال به المرء ون به اعظم المثوبات (قوله ولذلك) اى ولكون انذار المتمردين مفيدا فى حق النبى صلى الله عليه وسلم لم يقل سوآء عليك اذ لامساواة بينهما بالنظر اليه عليه الصلاة والسلام بخلاف الكفار المتمردين فانهما متساويان بالنظر اليهم لغاية قساوة قلوبهم (قوله وفى الآية اخبار بالغيب) فان استمرارهم على عدم الايمان الى ان يموتوا غيب وقد اخبر الله تعالى عنهم بذلك وكان الامر على ما اخبر به فهى من جملة معجزاته عليه الصلاة والسلام وهذا على ان يكون التعريف فى قوله الذين كفروا تعريف العهد الخارجى لاتعريف الجنس ويكون المعهود من الناس باعيانهم كابى جهل والوليد واحبار اليهود فانه تعالى اخبر عن هؤلاء قبل موتهم بانهم لايؤمنون وكان الامر كما أخبر به وانما اشترط ذلك فى كون الآية اخبارا بالغيب اذ لو حمل التعريف فيه على التعريف الجنسى يكون الكلام اخبارا عن المصممين على الكفر بانهم لايؤمنون وهذا ليس من قبيل الاخبار بالغيب بل هو اخبار عن الشئ بما يصير اليه عاقبة امره لوجود ما يوجبه ويقتضيه (قوله تعليل للحكم السابق وبيان مايقتضيه) اشارة الى انه استيناف لبيان سبب الحكم السابق وهو الحكم بعدم كون الانذار نافعا لهم حيث لايؤمنون على كل واحد من التقديرين فان الحكم باستوآء وجود الشئ وعدمه معناه الحكم بعدم كون ذلك الشئ نافعا ثم بين معنى عدم نفع الانذار لهم بقوله لايؤمنون فتوجه للسائل ان يسأل ويقول ما السبب فى عدم نفع الانذار بهم وفى انهم لايؤمنون فنزل هذا السؤال المتوهم منزلة المحقق فاجيب بان الله تعالى ختم على قلوبهم فهو جواب عن السؤال عن سبب الحكم مطلقا على منوال قوله

قال لى كيف انت قلت عليل * سهر دائم وحزن طويل

فلذلك لم يتخلل العاطف بين هذه الجملة وماقبلها لان كمال الاتصال بين الجملتين مانع من العطف وقد بين بهذه الجملة سبب الحكم السابق ومقتضيه وكان ذلك السبب مسببا عن سبب آخر كما اشار اليه بقوله الآتى بسبب غيهم وانهما كهم فى التقليد الخ (قوله والختم الكتم) جعل الزمخشرى اياهما اخوين فى الاشتقاق الاكبر من حيث اشتراكهما فى العين واللام وتناسبهما فى اصل المعنى لان فى الختم على الشئ وهو ضرب الخاتم عليه معنى الكتم والاخفاء وهو كلام صحيح وقول المصنف الختم الكتم وان دل بظاهره على دعوى الترادف بينهما لكنه غير منقول عن أئمة اللغة فان استعماله فى معنى الكتم غير شائع بينهم فيحتمل ان يكون مراده ان الختم مستلزم لمعنى الكتم وان الكتم هو الغرض الحامل على الختم والباعث الداعى اليه الا انه عبر عنا

ولذلك قال سوآء عليهم ولم يقل سوآء عليك كما قال لعبدة الاصنام سوآء عليكم أدعوتموهم أم انتم صامتون وفى الآية اخبار بالغيب على ماهو به ان اريد بالموصول اشخاص باعيانهم فهى من المعجزات (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة) تعليل للحكم السابق وبيان مايقتضيه والختم الكتم سمى به الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم عليه لانه كتم له

يدل على اتحاد مفهوميهما مبالغة في الاستلزام والتناسب كأنه قال الختم قريب من الكتم في المعنى ومستلزم له لان الختم في اصل اللغة ضرب الخاتم على الشئ طلبا لكتمه ومنعه عن تعرض الغير به ثم نقل الى الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم عليه لانه كتم له من وجه ونقل ايضا الى البلوغ آخر الشئ لان الختم بمعنى ضرب الخاتم على الشئ آخر فعل يفعل لاجل كتم ذلك الشئ (**قوله** والبلوغ) مرفوع معطوف على الاستيثاق اى و يسمى به البلوغ آخر الشئ ومعنى الاستيثاق من الشئ الصيرورة ذا وثوق وامن منه فان بناء استفعل قد يكون للصيرورة والتحول نحو استحجر الطين اى صار حجرا (**قوله** كالعصابة) فانها بنيت لما يحيط بالشئ من قولهم عصب القوم بفلان اى احاطوا به وكذا العمامة بنيت لما يعم الرأس كان فعالة بضم الفاء بنيت لما يسقط من الشئ كالنشاطة لما يسقط من السعر بفعل الماشطة والبراية لما يسقط من نحو العود والقلم عند البرى بالمبراة وهي النحاتة (**قوله** ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة) رد على من حمل الكلام على الحقيقة من اصحاب الظواهر روى عن الحسن رحمه الله انه قال في تفسير الختم ان الكافر اذا بلغ في الغوايت غايته وزين في قلبه الكفر وعلم الله تعالى منه انه لايؤمن يختم على قلبه انه لايؤمن فهو ذلك الختم فقوله تعالى ختم الله معناه انه تعالى أعلم بعلامة في قلوبهم تدل على انهم لايؤمنون كاعلام الكتب والرسائل وهذا باطل لانه لايخلو اما ان يعم هذه العلامة لاعلام نفسه اولاعلام الخلق او لاعلام الملائكة انهم لايؤمنون والاول ظاهر البطلان لانه تعالى عالم بما كان وماسيكون من غير نصب علامة ودليل وكذا الثانى لانه لاعلم للناس بمارسم في القلوب والثالث ايضا باطل لان الملائكة علموا اولم يعلموا انما يستغفرون لجملة المؤمنين لالاشخاص باعيانهم فالذين اعلموا بعلامة في قلوبهم ان كانوا مؤمنين دخلوا في دعاء الملائكة واستغفارهم والافلا فظهر انه لافائدة في اعلام قلوبهم بتلك العلامة بالنسبة الى الملائكة فلاوجه لحمل الكلام على الحقيقة مع ان القلوب واخويها لاتقبل حقيقة الختم والتغشية فلا بد من حملهما على المجاز لكون كل واحد منهما لفظا مستعملا في غيرما وضع له مع قرينة مانعة عن ارادة ماوضع له والمجاز قسمان مرسل واستعارة وليس المراد ههنا المجاز المرسل حيث جعله مبنيا على التشبيه والاستعارة قسمان تمثيلية وهي مايكون وجه التشبيه فيه منتزعا من عدة امور وغير تمثيلية وهي مالايكون كذلك وجوز حمل الكلام ههنا على كل واحد منهما واشار الى حمله على الاستعارة بقوله وانما المراد بهما ان يحدث الله تعالى في نفوسهم اى ذواتهم واشخاصهم حتى يتناول القلوب والسمع والابصار و توضيح ماذكره في توجيه وجه الاستعارة ان قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم استعارة تصريحية تبعية وقوله وعلى ابصارهم غشاوة استعارة تصريحية اصلية شبه احداث الهيئة اى الصفة المذكورة في القلوب والاسماع

والبلوغ آخره نظرا الى انه آخر فعل يفعل في احرازه والغشاوة فعالة من غشاه اذا غطاه بنيت لما يشتمل على الشئ كالعصابة والعمامة ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة

وانما المراد بهما ان يحدث في نفوسهم هيئة

والابصار بختم القلوب والاسماع من حيث ان احداث تلك الهيئة والصفة في القلوب والاسماع يمنع من نفوذ ما هو بصدد الدخول فيهما اليهما فلا يقبل القلب ولا السمع مايلقى اليهما من الحق كما لا يقبله الشئ المختوم فصار احداثه فيهما بمنزلة الختم المانع من دخول الشئ في المختوم فاستعير اسم الختم لاحداثها ثم اشتق من لفظ الختم المستعار صيغة الماضي فسرت اليها الاستعارة التي في لفظ الختم وشبهت الهيئة الحادثة في الابصار المانعة من الابصار على طريق الاعتبار والاستدلال بالغطاء الساتر للمرئى المانع من وصول الشعاع البصرى اليه وادراكه بسببه فاستعير اسم الغطاء والغشاء لتلك الهيئة استعارة اصلية (**قوله** تمرنهم) اى تعودهم وهو صفة لقوله هيئة والتمرين التعويد والتمرن التعود والاعتياد يقال مرن على الشئ اى تعوده و استمر عليه والانهماك في الشئ الاجتهاد وبذل الوسع فيه يقال انهمك الرجل في الامر اى جد فيه واستحباب الكفر اى عده محبوبا بسبب اهمال القوة النظرية (**قوله** بسبب غيهم) متعلق بقوله ان يحدث يعنى ان احداث الهيئة المذكورة في نفوسهم وذواتهم عقوبة معجلة لهم على غيهم وعصيانهم كما قيل للانسان ثلاثة انواع من الذنب تقابلها في الدنيا ثلاث عقوبات الاول الغفلة عن العبادات اى تركها بناء على الغفلة وقلة الاهتمام وهي توجب الجسارة على ارتكاب الذنوب والمحارم وهي المشار اليها بقوله ان المؤمن اذا اذنب اورث في قلبه نكتة سوداء وان تاب ونزع و استغفر صقل قلبه وان زاد زادت حتى يغلق قلبه والثاني الجسارة على ارتكاب المحارم اما لشهوة تدعوه اليه اولشرارة تحسنه في عينه فتورثه وقاحة وهي عدم المبالاة من ارتكاب القبائح لفقد ان الحياء المانع منه وهي المعبر عنها بالرين في قوله تعالى كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون والثالث الضلال وهو ان يسبق الى اعتقاده مذهب باطل واعظمه الكفر فلا يكون منه تلفت اى توجه الى الحق و ذلك يورثه هيئة تمرنه على استحسانه المعاصي و استقباحه للطاعات وهو المعبر عنه بالختم والطبع في قوله تعالى وختم على سمعه وقلبه واولئك طبع الله على قلوبهم وبالاقفال في قوله تعالى ام على قلوب اقفالها الى غير ذلك (**قوله** وانهماكهم) اى جدهم ولجاجهم في التقليد بالآباء والاجداد الكفرة (**قوله** فيجعل) ان كان بناء المفرد المؤنث يكون مرفوعا معطوفا على قوله تمرنهم ويكون المستتر فيه راجعا الى الهيئة ويكون الاسناد مجازيا وان كان بناء المفرد المذكر يكون منصوبا معطوفا على قوله ان يحدث مسندا الى ضمير اسم الله تعالى اسنادا حقيقيا (**قوله** واسماعهم) منصوب معطوف على قوله قلوبهم وقوله تعاف اى تكره (**قوله** فتصير) اى القلوب والابصار قوله وابصارهم منصوب معطوف على اسماعهم او قلوبهم (**قوله** لاتجتلى الآيات) اى لاتنظر اليها مجلوة يقال اجتليت العروس اذا نظرت

تمرنهم على استحباب الكفر والمعاصي واستقباح الايمان والطاعات بسبب غيهم وانهماكهم في التقليد واعراضهم عن النظر الصحيح فيجعل قلوبهم بحيث لاينفذ فيها الحق واسماعهم تعاف استماعه فتصير كانها مستوثق منها بالختم وابصارهم لاتجتلى الآيات المنصوبة لهم في الانفس والآفاق كما تجتليها اعين المستبصرين فتصير كانها غطى عليها

وسماه على الاستعارة ختما وتغشية او مثل قلوبهم ومشاعرهم المؤوفة بها باشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها ختما وتغطية
وقد عبر عن احداث هذه الهيئة بالطبع فى قوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم و سمعهم وابصارهم و بالاغفال فى قوله تعالى ولاتطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا و بالاقساء فى قوله تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية وهى من حيث ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى واقعة بقدرته اسندت اليه ومن حيث انها مسببة مما اقترفوه بدليل قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وقوله تعالى ذلك بانهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم وردت الآية ناعية عليهم شناعة صفتهم ووخامة عاقبتهم

اليها مجلوة مكشوفة (**قوله** وحيل) اى وقعت الحيلولة (**قوله** وسماه ختما وتغشية) اى وسمى احداث الهيئة المذكورة ختما ان كانت فى القلوب والاسماع وتغشية ان كانت فى الابصار وفى بعض النسخ وسماها بضمير الهيئة فلابد من تقدير المضاف اى وسمى احداثها وماقلنا من ان الاستعارة فى قوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة اصلية لاتبعية مبنى على ظاهر الآية لان المذكور فيها لفظ الغشاوة ولاشك ان استعارته للهيئة الحادثة اصلية ولافعل فيها حتى تكون تبعية واشار الى حمله على التمثيل بقوله اومثل قلوبهم وهوجملة فعلية معطوفة على الجملة الاسمية التى هى قوله وانما المراد بهما ان يحدث الخ والمشاعر جمع مشعر بمعنى محل الشعور واراد بها الاسماع والابصار (**قوله** المؤفة بها) اى التى اصابتها الآفة وهى الهيئة الحادثة فيها يقال ايف الزرع فهو مؤوف اذ اصابته آفة (**قوله** باشياء) متعلق بقوله مثل اى مثل حال قلوبهم ومشاعرهم بحال اشياء بتقدير المضاف وقوله ختما وتغشية منصوبان على التميز من النسبة فى قوله ضرب فيكونان بمعنى القائم مقام الفاعل كأنه قيل ضرب بين تلك الاشياء وبين الانتفاع بها ختم وتغطية والحاصل انه شبه حال قلوبهم وسمعهم وابصارهم المخلوقة للتعقل والاعتبار واستماع كلام الناصح وابصار دلائل الحق مع الهيئة الحادثة فيها المانعة من الاستنفاع بها بحال اشياء معدة للانتفاع بها مع المنع من ذلك بطريق الختم والتغشية والجامع عدم الانتفاع بما اعد له بعروض مايمنع منه ثم استعير اللفظ الدال على المشبه به للمشبه ولاشك ان وجه الشبه وهوعدم الانتفاع بما خلق الانتفاع به بناء على مانع عرض فمنع منه امر عقلى مركب من عدة امور (وقوله وهى) اى الامور المذكورة التى هى الختم والطبع والاغفال والاقساء (**قوله** من حيث ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى الخ) متعلق بقوله اسندت اليه تعالى وقوله واقعة خبر بعد خبر لان وقوله اسندت اليه خبر للمبتدأ الذى هو قوله وهى وقوله ومن حيث انها مسببة مما اقترفوه اى اكتسبوه متعلق بقوله وردت الآية ناعية عليهم شناعة صفتهم ولعل وجه تقديم الظرف على عامله فى هذين الموضعين هو التنبيه على الحصر فكانه قال ان تلك الامور اسندت اليه تعالى من حيث ان الممكنات مستندة اليه تعالى لا من حيث ماذكره المعتزلة من الوجوه الفاسدة فان الآية وردت ناعية عليهم شناعة صفة قلوبهم و مشاعرهم من حيث ان تلك الامور مسببة مما اقترفوه فكانت عقوبة لهم على سوء صنيعهم معجلة فى الدنيا كما ان العذاب العظيم المعد لهم فى الآخرة عقوبة مؤجلة على ذلك لاكمازعمت المعتزلة من ان الآية وردت لمجرد ذم الكفار بتمكن الاعراض عن الحق فى قلوبهم ومقصود المصنف من هذا الكلام دفع مايتوهم من المنافاة بين اسناد الختم بالمعنى المجازى وهو احداث الهيئة المذكورة فى قلوب الكفرة ومشاعرهم الى الله تعالى

(ومن)

و بين ذمهم بعدم نفع الانذار فيهم وانهم لايؤمنون من حيث اسناده اليه تعالى يشعر بان المانع من قبول الحق من جهته تعالى حيث ضرب الحجاب بين قواهم المدركة و بين الحق فلم يدركوه فكيف يقبلونه وان ذمهم بذلك يشعر ان القصور من جهتهم حيث لم يهتدوا بهداية الله تعالى ودلالته فلذلك استحقوا العذاب العظيم في الآخرة ووجه اندفاع مايتوهم من المنافاة بينهما ان ما اسند اليه تعالى من احداث الهيئة المانعة من قبول الحق في قلوب الكفرة ومشاعرهم المعبر عنه بالختم والطبع والاغفال والاقساء ونحوها لم يحدثه الله تعالى ابتداء حتى يقال ان المانع من قبولهم الحق جاء من جهته تعالى فكيف يستحقون الذم بعدم نفع الانذار فيهم وعدم قبول الايمان بل انما احدثه فيهم ليكون عقوبة على مااقترفوه من الغي و التقليد بآبائهم الضالين واعراضهم عن النظر الصحيح فكان مااقترفوه من الضلال عن الحق والتقليد بالآباء والاعراض عن النظر في الدلائل المؤدية الى الايمان والطاعة اسبابا مقتضية لما احدثه الله تعالى في قلوبهم ومشاعرهم من الهيئة المانعة من قبول الحق فلامنافاة بين اسناد احداثها اليه تعالى و بين ذمهم بعدم نفع الانذار فيهم و بانهم لايؤمنون لانه تعالى انما احدثها في قلوبهم ومشاعرهم لاستحقاقهم بذلك بسبب اقترافهم بذلك (**قوله** واضطربت المعتزلة فيه) اي في وجه اسناد الختم اليه تعالى فانه لامخالفة بيننا و بين المعتزلة في ان كل واحد من الختم والتغشية ليس على حقيقته من حيث ان القلوب و المشاعر لاتقبل شيأ منها حقيقة فوافقونا في حملهما على المعنى المجازي الذي تقبله القلوب والمشاعر وانما المخالفة بيننا و بينهم في تعيين ذلك المعنى المجازي و انه ماهو فانا نقول ان المراد بهما احداث هيئة في قلوبهم ومشاعرهم تمنعهم عن ادراك الحق و قبوله فان اسناد الختم بهذا المعنى المجازي هو ان يحدث الله تعالى في العبد تلك الهيئة المانعة من ادراك الحق وقبوله حقيقة عندنا اذلا يقبح شي بالنسبة الى صدوره من الله تعالى وقالت المعتزلة خلق ذلك المانع في القلوب والمشاعر قبيح فلايجوز اسناده اليه تعالى فتعين ان الختم المسند اليه تعالى ليس بهذا المعنى فاضطروا الى تأويله بوجه آخر لكن اضطربت مقالاتهم في تعيين ذلك التأويل والتوجيه نقلها المصنف واحد اواحدا قال المولى العضد الدين واعلم ان الامة اجمعوا على ان الله تعالى لايفعل القبيح ولايترك الواجب اما الاشعرية فمن جهة انه لاقبيح منه ولا واجب عليه فلايتصور منه فعل قبيح وترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ماهو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وانما قال اهل الحق انه لاقبيح منه تعالى لان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل فالقبيح عندنا مانهى عنه شرعا نهي تحريم اوتنزيه والحسن بخلافه اي مالم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا رحمهما الله من قبيل الحسن (**قوله** الاول الخ) حاصل هنا انوجه على ماذكر في الحواشي الشريفية

واضطربت المعتزلة فيه فذكروا وجوها من التأويل الاول ان القوم لما اعرضوا عن الحق وتمكن ذلك في قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم شبه بالوصف الخلقي المجبول عليه

انه شبه اعراضهم عن الايمان من حيث تمكنه في قلوبهم مع كونه وصفا عارضا مخلوقا لهم بالوصف الخلق الذى خلقهم الله تعالى عليه فاعطى له حكم الخلق في اسناده اليه تعالى فاسناد الختم بالمعنى المجازى اليه تعالى كناية عن فرط تمكن تلك الهيئة الحادثة وبيان رسوخها في قلوبهم واسماعهم فان كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى صادرة عنه فذكر اللازم ليتصور وينتقل منه الى الملزوم وهو كون تلك الهيئة راسخة في قلوبهم واسماعهم الذى هو المقصود فيصدق به كما يقال فلان مجبول على صدق المقال وحسن الفعال ويراد شدة تمكن ذلك فيه ورسوخه لا تحقق خلقه عليه الا ان كون اللفظ كناية عن الملزوم مبنى على جواز ارادة المعنى الاصلى اللازم منه وهو ههنا كون تلك الهيئة الراسخة مخلقة لله تعالى ولا يمكن ارادة ذلك المعنى الاصلى في اسناد الختم اليه تعالى على مذهب المعتزلة فوجب ان يكون ختم الله مجازا متفرعا على الكناية كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان هذا القول في حق من يجوز عليه ان يجلس على سرير السلطنة يكون كناية عن الملك وبيعة الناس اياه فكان في حقه تعالى مجازا متفرعا على الكناية فاريد به ما كنى به عنه وهو الملك فانه اذا امكن ارادة الحقيقة يكون اللفظ كناية عن الملزوم واذا لم يمكن يكون مجازا مبنيا على تلك الكناية وحينئذ يجوز اطلاق الكناية عليه ايضا نظرا الى انه في اصله كان كناية والا فهو في الحقيقة مجاز لكونه مستعملا في غير ما وضع له وليس يستعمل ليتصور معناه الاصلى وينتقل منه الى الملزوم الذى هو المقصود فلا يكون كناية بل يكون متفرعا عليها (**قوله الثانى ان المراد به**) اى بالكلام المذكور بتمامه وهو قوله تعالى ختم الله على قلوبهم حاصل هذا الوجه ان تشبه حال قلوبهم فيما كانت عليه من التجافى والنبو عن الحق بحال قلوب محققة ختم الله تعالى عليها كقلوب الاغنام والبهائم او بحال قلوب مقدر ختم الله تعالى عليها ثم تستعار الجملة بكمالها من المشبه به على سبيل التمثيل التحقيقى او التخييلى فيكون المسند الى الله تعالى حقيقة ختم تلك القلوب المحققة او المقدرة لا ختم قلوب الكفار فلا قبح في ذلك الاسناد لدخوله في المشبه به ولا مدخل لله تعالى في تجافى قلوبهم عن الحق كما لا مدخل للمتردد الذى خاطبته بقوله اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى في تقديم الرجل وتأخيرها لان كل واحد منهما داخل في المشبه به فكما انه ليس هنك من المخاطب تقديم الرجل وتأخيرها فكذلك ههنا ليس من الله تعالى ختم حقيقى ولا مجازى وهو احداث الهيئة المانعة من قبول الحق لا يقال انما يستقيم تشبيه حال قلوبهم بحال قلوب مقدرة لو كان المشبه به معروفا بوجه الشبه والقلوب المقدرة لما لم تكن متعينة لم تكن معروفة بذلك لانا نقول القلوب المقدرة وان لم تكن متعينة لكنها معلومة بان الله تعالى ختم عليها كما اشار اليه بقوله اوقلوب مقدر ختم

الثانى ان المراد به تمثيل حال قلوبهم بقلوب البهائم التى خلقها الله تعالى خالية عن الفطن اوقلوب مقدرة ختم الله عليها

الله عليها ومعلوم ان الختم مانع من دخول امر في المختوم وان المانع اذا كان صادرا من الله تعالى لايقدر احد على ازالته فبذلك الوجه تكون معرفة بوجه الشبه (قوله ونظيره) يعني ان قولهم سال به الوادي وطارت به العنقاء نظير لما نحن فيه من الآية الكريمة في كون الجملة بكمالها مستعارة من المشبه به للمشبه على سبيل التمثيل من غير ان يكون للمسند اليه فيها مدخل فيما اسند اليه وهو الختم في الآية والهلاك وطول الغيبة في المثالين المذكورين فانه مثلت حاله في هلاكه بحال من سال به الوادي وفي طول غيبته بحال من طارت به العنقاء فكذلك مثلت حال قلوبهم فيما كانت عليه من التباعد عن الحق بحال القلوب المذكورة ولعله اورد النظير متعدد ابناء على ان سال به الوادي من قبيل التمثيل التحقيقي لان من سال به الوادي متحقق كثير الوقوع وقوله طارت به العنقاء من قبيل التمثيل التخييلي لان نفس العنقاء لما كانت معروفة الاسم مجهولة الجسم كان من طارت به العنقاء لامحالة امرا مقدرا مفروض الوقوع فلما اشار اولا الى جواز كون ختم الله تعالى من قبيل كل واحد من نوعي التمثيل اورد لكل واحد منهما نظيرا ذكر في الصحاح العنقاء الداهية واصلها طائر عظيم معروف الاسم مجهول الجسم روي عن الخليل رحمه الله انه قال سميت عنقاء لانه كان في عنقها بياض كالطوق وقيل لانه كان في عنقها طول وروي عن الكلبي انه قال كان لاهل الرس نبي يقال له حنظلة بن صفوان وكان بأرضهم جبل يقال له دمخ بفتح الدال وسكون الميم والخاء المعجمة سمكه في السماء قدرميل وكان فيه طائر من احسن الطيور وكان من عادتها ان تنقض على الطيور فتأكلها فجاعت يوما ولم تجد طيرا فانقضت على صبي فذهبت به فسميت عنقاء مغرب لانها تغرب بكل ما اخذته ثم انقضت يوما على جارية قاربت الحلم فذهبت بها فشكوها الى نبيهم حنظلة فدعا عليها وقال اللهم خذها واقطع نسلها فاصابتها صاعقة فاحرقتها وقيل انها الآن باقية اغربت في البلاد فبعدت ولم تر بعد ذلك وهذا المعنى يلائم طول الغيبة وماتقدم يلائم الاهلاك الكلي (قوله الثالث ان ذلك) اي الختم بالمعنى المجازي ليس مسندا اليه تعالى حقيقة بل هو فعل الشيطان اوالكافر نفسه الا انه تعالى لما كان هو الذي اقدره ومكنه منه اسند اليه الفعل كما اسند الى الامير في قولهم بنى الامير المدينة (قوله الرابع ان اعراقهم) جمع عرق وهو اصل الشجرة والمراد به ههنا ضمائرهم المحجبة بابدانهم ومحصول هذا الوجه ان الختم ليس مجازا عن احداث الهيئة المانعة من قبول الحق الملجئة الى الكفر والطغيان حتى يمتنع اسناده اليه تعالى بل هو مجاز مرسل عن ترك القسر والالجاء الى الايمان لاستلزام الختم على القلوب اياه وذكر الملزوم وارادة اللازم من قبيل المجاز المرسل فمعنى ختم الله على قلوبهم انه لم يقسرهم على الايمان الا ان هذا المعنى المجازي وهو ترك القسر ليس مقصودا لذاته بل انما قصد لينتقل منه الى ان مقتضى حالهم الالجاء الى الايمان

ونظيره سال به الوادي اذا هلك وطارت به العنقاء اذا طالت غيبته

الثالث ان ذلك في الحقيقة فعل الشيطان او الكافر لكن لما كان صدوره عنه باقداره تعالى اياه اسند اليه اسناد الفعل الى المسبب

الرابع أن اعراقهم لما رسخت في الكفر و استحكمت بحيث لم يبق طريق الى تحصيل ايمانهم سوى الالجاء والقسر ثم لم يقسرهم ابقاء على غرض التكليف عبر عن تركه بالختم فانه سد لايمانهم وفيه اشعار على ترامي امورهم في الغي وتناهي انهماكهم في الضلال والبغي

من حيث ان اعراقهم وضمائرهم استحكم فيها الكفر فلا طريق الى ايمانهم سوى القسر والالجاء الا انه تعالى لم يقسرهم ولم يكرههم على الايمان ابقاء لما هو المقصود من التكليف وهو اثابة المكلف بمقابلة اتيانه لما كلف به باختياره وارادته فان المرء لا يثاب بما فعله قسرا او الجاء ووجه الانتقال من ترك القسر الى ان مقتضى حالهم الالجاء اليه ولا طريق اليه سوى الالجاء ما مر من ان قوله تعالى ختم الله على قلوبهم جواب عن السؤال عن السبب المطلق للحكم السابق فقوله تعالى ختم الله على قلوبهم بمعنى انه لم يقسرهم على الايمان لا يكون جوابا للسؤال عن السبب المطلق له الا اذا بلغوا فى الاصرار على الكفر الى اقصى غايته بحيث لا يكون لهم طريق الى الايمان سوى الالجاء اليه فكأنه قيل لا ينفع الانذار فيهم ولا يؤمن اصلا بناء على انه تعالى لم يقسرهم على الايمان ولا طريق اليه غير القسر فتعين انهم لا يؤمنون فالجواب عن السؤال عن السبب المطلق بانه تعالى لم يقسرهم على الايمان انما يصح اذا كان مقتضى حالهم الالجاء اليه وانتفاء طريق سواه فاطلق الختم على ترك القسر مجازا مرسلا ثم كنى به عن تناهيهم فى الاصرار على الكفر والضلال بحيث لا طريق الى ايمانهم سوى الالجاء عليه فليس المقصود من الاخبار بعدم قسرهم على الايمان مجرد بيان هذا الحكم بل هو كناية عن تناهيهم فى الكفر اذ ينتقل منه الى ان مقتضى حالهم الالجاء اليه لولا مانع ابتناء التكليف على الاختيار (**قوله الخامس**) محصوله انه انما لا يجوز اسناد الختم اليه تعالى ان لو كان المقصود من هذا الكلام ان يبين الله تعالى من عند نفسه احوالهم وما فعل بهم بنفسه وليس كذلك بل المقصود به حكاية مقالتهم نقلا بالمعنى لا بعبارتهم تهكما بهم واستهزاء واذا كانت هذه المقالة مقالة الكفرة بالمعنى كان ما فيها من اسناد الختم اليه تعالى حقيقة لانهم يجوزون اسناد القبائح اليه تعالى واما نفس الختم فيجوز ان يكون حقيقة بناء على ما ذكر فى قوله تعالى حكاية عنهم وقالوا قلوبنا غلف من انهم ارادوا انها فى اغطية جبلة وفطرة وان يكون مجازا كما ذكر فى قوله تعالى وقالوا قلوبنا فى اكنة الآية انها تمثيلات لنبو قلوبهم عن الحق وانما قالوا ان هذه الآية حكاية لمقالتهم بالمعنى لان كون القلوب فى اكنة معناه الختم عليها كما ان معنى ثبوت الوقر فى الاذان هو الختم عليها وثبوت الحجاب بينه عليه السلام وبينهم معناه تغطية الابصار وقوله تهكما علة لقوله حكاية وكون هذه الحكاية على سبيل التهكم مما يعرف بالذوق السليم وقوله كقوله تعالى لم يكن يعني ان هذه الآية مثل قوله تعالى لم يكن الذين كفروا الآية فى كونه حكاية لكلام الكفرة تهكما بهم واستهزاء فانه تعالى حكى بقوله لم يكن الذين كفروا معنى ما كانوا يقولونه قبل البعثة بعبارة اخرى فانهم كانوا يقولون قبلها لا ننفك عن ديننا ولا نتركه حتى يبعث النبي الموعود فى التوراة والانجيل اى لا نتركه الا عند بعثته

الخامس ان يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون مثل قولهم قلوبنا فى اكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب تهكما واستهزاء بهم كقوله تعالى لم يكن الذين كفروا الآية

لان مابعد حتى لابد ان يغاير ماقبلها فى الحكم و البينة الحجة الواضحة و رسول بدل من البينة (قوله السادس ان ذلك) اى ختم القلوب وابطال القوى و المشاعر لا يكون فى الدنيا حتى يقال انه ترك لما هواصلح للعباد فلايجوز اسناده اليه تعالى بل انما يكون فى الآخرة جزاء على اعمالهم القبيحة والجزآء على حسب مايستحقه العبد عدل لاظلم فيكون الاسناد على حقيقته و انما المجاز فى تشبيه غير الواقع بالواقع لتحقق وقوعه و التعبير عنه بمايدل على انه قدوقع و يشهد لصحة هذا التوجيه انه تعالى قداخبر انه يعميهم و يصمهم ويختم على افواههم حيث قال ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما وقال اليوم نختم على افواههم وقال لهم فيها زفيروهم فيها لايسمعون (قوله السابع) حاصله انه ليس المراد بالختم احداث الهيئة المانعة من قبول الايمان ليمتنع اسناده اليه تعالى بل المراد بذلك سمة اى علامة يجعلها الله تعالى فى قلوب الكفرة و اسماعهم فيعلم الملائكة بذلك الوسم انهم كفرة وانهم لا يؤمنون ابدا فيبغضونهم و يلعنونهم شبه الوسم المذكور بالختم فاطلق اسم الختم عليه استعارة اصلية ثم اشتق من الختم بمعنى الوسم صيغة الماضى فكانت استعارة تبعية (قوله وعلى هذا المنهاج) اى منهاج ماذكرنا من ان الختم بمعنى احداث الهيئة المانعة من قبول الحق اسند اليه تعالى من حيث ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى واقعة بقدرته عندنا خلافا للمعتزلة (قوله كلامنا) مبتدأ وكلامهم عطف عليه وقوله على هذا المنهاج خبر قدم على المبتدأ وقوله فيما يضاف ظرف لاحد الكلامين على سبيل التنازع يعنى ان قوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة وقوله بل ران على قلوبهم ماكانوا يكسبون وقوله اولئك الذين طبع الله على قلوبهم ونحو ذلك من الآيات الدالة على اسناد نحو الرين والطبع اليه تعالى فنحن نقول الاسناد الذى فى امثاله اسناد حقيقى لكونه اسنادا للشئ الى ماهوله من حيث ان الممكنات باسرها مستندة اليه تعالى واقعة بقدرته واما المعتزلة فانهم يؤولونها بوجوه مناسبة لاصولهم الفاسدة مثل الوجوه السابقة لهم كما عرفت (قوله وعلى سمعهم معطوف على قلوبهم) لما كان قوله تعالى وعلى سمعهم يحتمل وجهين الاول ان يكون معطوفا على قلوبهم متعلقا بالختم و سمعا للجملة الفعلية التى قبله والثانى ان يكون خبرا مقدما وما بعده عطفا عليه و غشاوة مبتدأ نكرة وجاز الابتداء بها لكون خبرها ظرفا مقدما فيكون كل واحد من السمع والابصار متعلق الغشية ومن تمام الجملة الاسمية فعلى الاحتمال الاول يوقف على سمعهم ويبتدأ بمابعده وعلى الثانى يوقف على قلوبهم بين ان الحق هو الاحتمال الاول واستدل عليه بدليلين نقليين) وبدليل عقلى الاول من الدليل النقلى قوله تعالى وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فانه صريح فى نسبة الختم الى السمع والقلب وتخصيص البصر بنسبة الغشاوة اليه فعلم بذلك ان قوله تعالى وعلى سمعهم فى هذه

السادس ان ذلك فى الآخرة وانما اخبرعنه بالماضى لتحققه وتيقن وقوعه ويشهد له قوله تعالى ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما السابع ان المراد بالختم وسم قلوبهم بسمة تعرفها الملائكة فيبغضونهم و ينفرون عنهم وعلى هذا المنهاج كلامنا و كلامهم فيما يضاف الى الله تعالى من طبع و اضلال و نحوهما وعلى سمعهم معطوف على قلوبهم لقوله تعالى وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة وللوفاق على الوقف عليه و لانهما لما اشتركا فى الادراك من جميع الجوانب جعل ما يمنعهما من خاص فعلهما الختم الذى يمنع من جميع الجهات و ادراك الابصار لما اختص بجهة المقابلة جعل المانع لها من فعلها الغشاوة المختصة بتلك الجهة

الآية معطوف على قلوبهم لان الآيات يفسر بعضها بعضا والثانى من الدليل النقلى اتفاق القرآء رحمهم الله على الوقف على قوله تعالى وعلى سمعهم ولوكان ذلك من تمام الجملة التى بعده لكان ينبغى ان يبتدأ به ويوقف على ماقبله محصوله ماذكره من الدليل العقلى ان كل واحد من الختم والتغشية انما ذكر لبيان كون ما به ذلك ممنوعا عن فعله الخاص بسبب تعلقه به فينبغى ان يكون مايمنع المؤثر عن تأثيره مناسبا لجهة تأثيره مانعا اياه عن التأثير بتلك الجهة ولايخفى ان الختم لكونه مانعا من جميع الجوانب الوصول الى المختوم عليه مناسب للقلب الذى لايختص ادراكه بما فى بعض الجوانب فيكون مناسبا للسمع ايضا لذلك بخلاف الغشاوة فانها ليست مناسبة للسمع لان ادراك السمع لايختص ببعض الجوانب والغشاوة المتوسطة بين حاسة البصر والمرئى او بين حاسة السمع والمسموع انما يمنع من ادراكهما من الجهة التى تقابلهما فلا وجه لجعلها مانعة لحاسة السمع عن الادراك لعدم المناسبة بينهما (**قوله** وكرر الجار) اى ذكرت كلمة على فى قوله وعلى سمعهم ولم يكتف بذكرها فى قوله على قلوبهم مع ان كل واحدة منهما متعلقة بقوله ختم فلو قيل ختم الله على قلوبهم وسمعهم لاستفيد من الكلام المعنى الحاصل بالتكرير وذكر للتكرير فائدتين الاولى ان تكريره ادل على شدة الختم فى الموضعين وذلك لان اصل الدلالة على سدة الختم فى الموضعين حاصل بدون التكرير بناء على ان ختم تستعمل متعديا بنفسه يقال ختمه فهو مختوم واخرى بعلى يقال ختم عليه فهو مختوم عليه فاذا استعمل بعلى يراد الدلالة على شدة الختم لان زيادة اللفظ مع حصول اصل المعنى بدونه يدل على زيادة المعنى والمعنى المناسب للزيادة ههنا هو الشدة فاذا دخلت كلمة على على القلوب وعطف السمع عليها بالواو حصلت الدلالة على شدة الختم فيهما واذا كرر يراد زيادة الدلالة على شدته فيما دخلت هى عليه والفائدة الثانية الادلية على استقلال كل واحد من القلوب والاسماء بكونه مختوما عليه وذلك لان ملاحظة معنى الجار فى كل واحد من الموضعين يقتضى ان يلاحظ مع كل واحد منهما معنى الفعل المتعدى به فكأن الفعل مذكور مرتين وذلك يدل على ان كل واحد منهما مختوم عليه بختم على حدة وان ختم القلوب ختم مغاير لختم السمع وقد فرق النحويون بين مررت بزيد وعمرو ومررت بزيد وبعمرو فقالوا فى الاول هو مرور واحد وفى الثانى هما مروران وهذا الوجه وهو كون ملاحظة معنى الجار فى كل واحد من الموضعين مقتضيا لملاحظة معنى الفعل مع كل واحد منهما كما يدل على استقلال كل واحد منهما بالختم يدل ايضا على شدته فيهما وذلك لان تكرير الجار لما كان فى قوة تكرير الفعل المعدى به كان ذلك فى قوة تأكيد الفعل وتأكيده يدل على شدته (**قوله** ووحد السمع) جواب سؤال تقريره ان يقال السمع لفظ مفرد وقد اضيف الى ضمير الجمع والجماعة لايكون لهم سمع واحد فكان مقتضى الظاهر ان يقال و اسماعهم ولاسيما ان

وكرر الجار ليكون ادل على شدة الختم فى الموضعين و استقلال كل منهما بالحكم ووحد السمع للامن عن اللبس

سابقه قلوبهم ومابعده ابصارهم وكلاهما جمع فالمناسب للطرفين صيغة الجمع
وتقرير الجواب ان السمع فى الاصل وان كان مصدرا كالسماع بمعنى ادراك القوة
السامعة يقال سمعت الشئ سمعا وسماعا الا انه قد يطلق على آلته التى هى الاذن
السامعة وعلى القوة السامعة المودعة فيها مجازا وان الاقرب ان يكون المراد به فى
الآية نفس العضو لانه جسم صالح للختم بخلاف المعنيين الاخيرين فانهما عرضان
تابعان له ومن المعلوم ان القوم المذموم لهم آذان سامعة بعددهم وان المعنى ختم الله
على آذانهم فلايصل الى قلوبهم من جهتها ادراك فكان القياس ان يجمع السمع
لكنه لم يجمع للامن من اللبس وهذا شائع مطرد عند الامن منه كما وحد الشاعر
البطن فى موضع الجمع حيث قال

كلوا فى بعض بطنكم تعفوا * فان زمانكم زمن خميص

يقال عف عن الحرام يعف عفا وعفافا وعفة اى كف عنه ولم يتعرض لما لايحل
والمعنى اقتنعوا بالقليل من الطعام تعفوا عن تناول الحرام فان زمانكم زمن الضيق
والجدب والخميص الجائع والمراد ان زمانكم ذو خمص كما فى عيشة راضية اى ذات
رضى هذا اذا أمن اللبس واما اذا لم يؤمن بان يكون مدلول اللفظ امرا منفصلا
عن الشخص كالثوب والفرس فلايجوز حينئذ اطلاق اللفظ المفرد وارادة الجمع فلا
يقال ثوبهم وفرسهم عند ارادة الاثواب والافراس حذرا عن اللبس فانه يجوز
اشتراك جماعة فى ثوب واحد وفرس واحد (قوله واعتبار الاصل) عطف على
لامن فهو وجه ثان لتوحيد السمع مع ان المراد معنى الجمع اى وعلى آذانهم السامعة
(قوله اوعلى تقدير مضف) عطف على قوله للامن بان يكون تقدير الكلام او
بناء على ان يقدر هناك مضف محذوف اى وعلى حواس سمعهم فعلى هذا الوجه
يكون السمع بمعنى المصدر لابمعنى العضو (قوله ولعل المراد بهما) كلمة لعل لعدم
القطع بذلك لاحتمال ان يكون بمعنى المصدر ويقدر مضاف ليتأتى الختم عليه
(قوله وبالقلب) معطوف على قوله بهما واراد بمحل العلم الجسم الصنوبرى فان
قوة التعقل والفهم مودعة فيه والقلب فى الاصل مصدر سمى به هذا العضو
الصنوبرى لسرعة تقلب مافيه من الخواطر وكثيرا مايراد به العقل بمعنى القوة العاقلة
المودعة فيه او التعقل المتفرع على استعمالها و يطلق ايضا على لب كل شئ وخالصه
تشبيها له بقلب الانسان فى شرفه والقلب ايضا اسم نجم من منازل القمر فسمى به
قلب الانسان لاضاءته كالنجم واخر تفسير القلب عن تفسير السمع والبصر مع تقدم
ذكره فى نظم الآية الشريفة بناء على اشتهاره فى المعنى المذكور وانما فسره المصنف
رحمه الله تبعا لتفسيرهما تنبيها لبعض القاصرين (قوله وقد يطلق ويراد به العقل)
اى التعقل فان لفظ العقل وان غلب استعماله فى القوة العاقلة المودعة فى العضو

واعتبار الاصل فانه مصدر فى اصله و المصادر لاتجمع او على تقدير مضاف مثل وعلى حواس سمعهم والابصار جمع بصر وهو ادراك العين وقد يطلق مجازا على القوة الباصرة وعلى العضو وكذا السمع و لعل المراد بهما فى الآية العضو لانه اشد مناسبة للختم والتغطية وبالقلب ماهو محل العلم وقد يطلق و يراد به العقل والمعرفة كما قال تعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب

المتوقف على الآلة لما عطف عليه المعرفة بطريق التفسير علم ان المراد به التعقل المتفرع على استعمال تلك القوة وفسر القلب المذكور في قوله تعالى لمن كان له قلب بالتعقل مع ان القلب في الاصل اسم للعضو المخصوص لان نفس العضو لايكفي في التذكر والاتعاظ فان تفاوت مراتب الاشخاص انما هو بحسب تفاوتهم في التعقل والعرفان لابحسب نفس العضو وتنكير قلب بهذا المعنى للتنبيه على ان مطلق التعقل ايضا لايكفي في التذكر بل مناط التذكر والاتعاظ هو التعقل الذي ينجيه عن شقاء الابد ويسعده بالسعادة الدائمة المؤبدة (**قوله** وانما جاز امالتها) اى امالة الف ابصارهم مع ان الصاد من حروف الاستعلاء وامالة فتحتها نحو الكسرة وامالة الالف التي بعدها نحو الياء تستدعيان تسفل صوت الصاد وهو ينافي كونها من المستعلية التي تصعد الصوت بها الى الحنك الاعلى فان ابا عمرو والكسائي رحمه الله في رواية الدوري عنه يميلانها قال في الشاطبية

وفي الفات قبل راء طرف اتت * بكسر أمل تدعى حميدا وتقبلا

كابصارهم والدار ثم الحمار مع * حمارك والكفار واقتس لتنضلا

والمعنى اوقع الامالة في الفات واقعة قبل رآء متطرفة مكسورة تدعى حميدا اى تسمى محمودا وتقبل ولاترد ما قرأت به والتاء في قوله تدعى رمز الدوري راوي الكسائي رحمهما الله والحاء في قوله حميدا رمز ابي عمرو وقوله واقتس لتنضلا معناه قس على هذه الامثلة ما شابهها فأمله لهما لتنضلا اى لتغلب في النضال يقال ناضل القوم فنضلهم اذا راماهم فغلبهم في الرمي وعلة امالة ذلك طلب الخفة لان الالف التي بعدها كسرة اذا اميلت قربت من الياء وقربت الفتحة التي قبلها من الكسرة فعمل اللسان عملا واحدا متسفلا وذلك اخف من ان يعمل متصعدا بالفتحة والالف ثم يهبط متسفلا بالكسرة لاسيما ان كسرة الرآء قويت وقامت مقام كسرتين من حيث ان الرآء حرف تكرير قائم مقام حرفين فغلبت على الصاد المستعلية لذلك والله اعلم (**قوله** ويؤيده) اى يؤيد رأى الاخفش رحمه الله وجه التأييد ان الكلام على رأيه يكون جملة ظرفية والفعل اصل في العمل فلذلك ذهب اكثر النحاة الى ان الظرف مقدر بالفعل فالتقدير في الآية الشريفة واستقرت على ابصارهم غشاوة فيحصل التناسب بين المعطوف والمعطوف عليه بخلاف ما اذا حمل الكلام على الجملة الاسمية كما هو رأى سيبويه (**قوله** وقرئ بالنصب) اى بنصب لفظ غشاوة بكسر الغين المعجمة ذكر لنصبه وجهين الاول اضمار فعل مناسب للمقام يدل عليه ختم اى وجعل اواحدث على ابصارهم غشاوة وقد صرح بهذا العامل في قوله تعالى وجعل على بصره غشاوة فيكون الكلام من قبيل قوله

ياليت زوجك قدغدا * متقلدا سيفا ورمحا

وانما جاز امالتها مع الصاد لان الراء المكسورة تغلب المستعلية لمافيها من التكرير وغشاوة رفع بالابتداء عند سيبويه وبالجار والمجرور عند الاخفش ويؤيده العطف على الجملة الفعلية وقرئ بالنصب على تقدير وجعل على ابصارهم غشاوة او على حذف الجار وايصال الختم بنفسه اليه والمعنى وختم على ابصارهم بغشاوة

اى وحاملا رمحا وقوله * علفتها تبنا وماء باردا حتى غدت همالة عيناها * اى وسقيتها ماء باردا ولاتسلك هذه الطريقة حال السعة والاختيار والثانى انتصابه بنزع الخافض فيكون قوله تعالى وعلى ابصارهم معطوفا على ماقبله والتقدير ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم بغشاوة ثم حذف حرف الجر وعدى الفعل بنفسه (**قوله** وقرئ بالضم والرفع) اى بضم الغين المعجمة ورفع الاخر وكذا قوله وبالفتح والنصب اى وقرئ بفتح الاول ونصب الآخر ايضا وضم الغين وفتحهما لغتان فى غشاوة (**قوله** وعشاوة بالعين الغير المعجمة) اى بالعين المفتوحة ورفع الكلمة من العشا بالقصر وهو مصدر الاعشى وهو الذى لايبصر بالليل ويبصر بالنهار والعشا بالفتح والمد الطعام الذى يؤكل بعد الزوال والغداء مايؤكل قبل الزوال وفى الحواشى الشريفية ولعل المعنى حينئذ انهم يبصرون الاشياء ابصار غفلة لا ابصار عبرة انتهى اى يبصرونها كما يبصر الاعشى فى سواد الليل لاكما يبصر اولوا الابصار السليمة فى بياض النهار قيل هذه القرآت كلها شواذ سوى القرآءة بكسر الغين المعجمة مع الالف بعد الشين ورفع الآخر (**قوله** تعالى ولهم عذاب عظيم) جملة اسمية قدم فيها الخبر وهو لهم وعذاب مبتدأ وعظيم صفته والمبتدأ النكرة الموصوفة وان جاز تقديمه على الخبر كما فى قوله تعالى واجل مسمى عنده الا انه اخر ههنا لان المقام مقام تهويل مايستحقونه من القتل والاسر فى الدنيا والعذاب الدآئم فى العقبى ومن جملة وجوه تهويله بيان ان مايستحقونه من العذاب مخصوص بهم بحيث لايعذب عذابهم احد ولايوثق وثاقهم احد (**قوله** والعذاب كالنكال بناء ومعنى) اما بناء فظاهر لان بناء كل واحد منهما على وزن فعال بفتح الفاء واما معنى فلان المراد بهما العقاب الذى يرتدع به الجانى عن المعاودة الى الجناية التى وقع العقاب المذكور بمقابلتها جزآء عليها ويرتدع به غير الجانى ايضا عن ارتكاب مثلها ففى كل واحد منهما معنى المنع والامتناع والردع والامساك وفى الصحاح نكل به تنكيلا اذا جعله نكالا وعبرة لغيره اى عاقبه على جنايته عقابا منعه وردعه عن المعاودة اليها وردع غيره ايضا اعتبارا بحاله (**قوله** ولذلك) اى ولكون الماء العذب يقمع العطش ويرده سمى نقاخا بالخاء المعجمة لانه ينقخ العطش اى يكسره وسمى فراتا ايضا لانه يرفت العطش اى يكسره فانفصل اسرات فيه قلب المكان حيث جعل العين موضع الفاء والفاء موضع العين فيكون وزن فرات عفالا لانه من رفت الشئ يرفته اذا فته وكسره بيده كما يرفت المدر والعظم البالى وارفت انحطم وهو ما تكسر من اليبس (**قوله** ثم اتسع) عطف على قوله والعذاب كالنكال بمعنى انهما متماثلان معنى حتى ان كل عذاب نكال وبالعكس ثم انه اتسع فى العذاب دون النكال اى اوقع فيه الاتساع بان استعمل فى معنى اعم من اصل معناه وهو كل ألم فادح اى مثقل سوآء اريد به ردع الجانى عن ان يعاود الى

وقرئ بالضم والرفع وبالفتح والنصب وهما لغتان فيها وعشوة بالكسر مرفوعة وبالفتح مرفوعة ومنصوبة وعشاوة بالعين الغير المعجمة (ولهم عذاب عظيم) وعيد وبيان لما يستحقون والعذاب كالنكال بناء ومعنى تقول عذب عن الشئ ونكل عنه اذا امسك ومنه العذب لانه يقمع العطش ويردعه ولذلك سمى نقاخا وفراتا ثم اتسع فاطلق على كل الم فادح وان لم يكن نكالا اى عقابا يردع الجانى عن المعاودة

مافعله من الجناية اولا الاترى ان الآلام الاخروية يقال لها عذاب مع انها لم يردبها الردع عن المعاودة وانما هى مجازاة للجناية السابقة فقط والفادح بالفاء من فدحني الشئ اى اثقلنى (قوله فهو اعم منهما) اى اذا ثبت ان العذاب اتسع فيه بان اطلق على كل ألم فادح ثبت انه حينئذ يكون اعم من النكال والعقاب فانهما عبارتان عن الم يكون المقصود منه ردع الجانى والله اعلم (قوله وقيل اشتقاقه من التعذيب الذى هو ازالة العذب كالتقذية والتمريض) لما بين ان العذاب فى الاصل اسم للألم الفادح الذى يراد به ردع الجانى ثم اتسع فيه باطلاقه على مطلق الالم الفادح اشار الى ما قيل من ان العذاب من العذب الذى هو القذى وهو مايسقط فى العين والشراب وفى الصحاح العذبة القذاة وماء ذو عذب اى كثير القذى ويقال قذيت عينه تقذى قذى فهو رجل قذى العين على فعل اذا سقط فى عينه قذاة واقذيت عينه اى جعلت فيها القذى وقذيتها تقذية اخرجت منها القذى ويقال مرضته تمريضا اذا قمت عليه فى مرضه ومعنى اشتقاق الثلاثى من المزيد فيه تحقيق المناسبة بينهما فى الحروف والمعنى فصح جعل العذاب مشتقا من التعذيب والقذا من التقذية ونحوها فان المزيد فيه قد يكون اظهر واشهر فى معنى بالنسبة الى الثلاثى فيقال فى بيان معنى الثلاثى انه مشتق منه كما يقال الوجه مشتق من المواجهة (قوله والعظيم نقيض الحقير) اى ضده ومقابله لانهما متناقضان حقيقة اذ ليسا قضيتين فضلا عن ان يختلفا بالايجاب والسلب فان الكبر عبارة عن ازدياد مقدار الجثة والصغر عبارة عن انتقاصه وعظم الشئ عبارة عن ازدياد خطره وشرفه وحقارته عبارة عن دناءة قدره وخطره وان كان كبير الجثة والمقدار فاذا قيل هذا كبير او عظيم دفع الاول بانه صغير و الثانى بانه حقير فتوصيف الشئ بالحقارة ادخل فى ذمه من توصيفه بالصغر لان الصغير قد يكون عظيما شريفا اذلا تقابل بين الصغر والعظمة حتى يمتنع اجتماعهما بخلاف الحقير فانه يمتنع ان يكون عظيما لانهما متضادان فيمتنع اجتماعهما ولما كان الحقير دون الصغير واخس منه كان العظيم فوق الكبير واشرف منه لان الكبير مع ازدياد عظم جثته قد يكون حقيرا من حيث انه لاتقابل بين الكبر والحقارة حتى يمتنع اجتماعهما بخلاف العظيم فانه يمتنع ان يكون حقير الكون عظم القدر وحقارته متضادين فيمتنع اجتماعهما فيكون توصيف العذاب بالعظم ابلغ فى تهويل شأنه بالنسبة الى توصيفه بالكبر لان العظيم يمتنع كونه حقيرا للتضاد بينهما والكبير لايمتنع كونه حقيرا اذ لاتضاد بينهما فما يمتنع كونه حقيرا وهو العظيم فوق مالايمتنع كونه حقيرا وهو الكبير (قوله ومعنى التوصيف به) لما كان وجه توصيف العذاب بمعنى الالم الفادح لكونه

فهو اعم منهما وقيل اشتقاقه من التعذيب الذى هو ازالة العذب كالتقذية والتمريض
والعظيم نقيض الحقير والكبير نقيض الصغير فكما ان الحقير دون الصغير فالعظيم فوق الكبير ومعنى التوصيف به انه اذا قيس بسائر مايجانسه قصر عنه وحقر بالاضافة اليه

(عظيما)

ومعنى التنكير فى الآية ان على ابصارهم نوع غشاوة ليس مما يتعارفه الناس وهو التعامى عن الآيات ولهم من الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر) لما افتتح سبحانه وتعالى بشرح حال الكتاب وساق لبيانه ذكر المؤمنين الذين اخلصوا دينهم لله تعالى و واطأت فيه قلوبهم السنتهم وثنى باضدادهم الذين محضوا الكفر ظاهرا او باطنا ولم يلتفتوا لفته رأسا ثلث بالقسم الثالث المذبذب بين القسمين وهم الذين آمنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم تكميلا للتقسيم وهم اخبث الكفرة وابغضهم الى الله لانهم موهوا الكفر وخلطوا به خداعا واستهزاء

عظيما لا يخلو عن خفاء بين ان معنى توصيفه به ان العذاب المتعلق بهم اذا قيس الى سائر ما يجانسه فى كونه عذابا كان ذلك المجانس قاصرا حقيرا بالنسبة الى ما تعلق بهم (قوله ومعنى التنكير فى الآية) يريد ان التنكير فى كل واحد من غشاوة وعذاب للنوعية فان المقصود بيان وجه التنكير فى كل واحد منهما لا فى تنكير عذاب وحده ولذلك قال فى الآية ولم يقل فيه فانه لو قال ومعنى التنكير فيه لانصرف الضمير الى ما هو بصدد تفسيره فقط قال صاحب الكشاف رحمه الله ومعنى التنكير ان على ابصارهم نوعا من الاغطية غير ما يتعارفه الناس وهو غطاء التعامى عن آيات الله تعالى ولهم من بين الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله فانه اطلق التنكير و لم يقل ومعنى التنكير فيه لئلا ينصرف الى ما هو بصدد تفسيره والتنكير فى الموضعين وان احتمل كونه للتعظيم بان يكون المعنى وعلى ابصارهم غشاوة اى غشاوة ولهم عذاب اى عذاب و يكون توصيفه بالعظم للتأكيد كما فى مضى امس الدابر الا ان حمل التنكير على النوعية فى قوله عذاب عظيم اظهر من حمله على التعظيم بناء على ان التعظيم يستفاد من صريح وصفه الدال عليه بجوهر لفظه وصيغته وتنكيره ايضا والوصف المشتمل على هذه الامور الثلاثة كاف فى تعظيم العذاب فينبغى ان يحمل تنكيره على التنويع ليفيد الكلام فائدة زائدة غير التعظيم واذا حمل تنكير عذاب على التنويع حمل تنكير غشاوة ايضا عليه ليناسب العقوبة العاجلة بالآجلة وذكر لفظ التعامى الدال على انهم باختيارهم اظهر وا من انفسهم العمى مع عدم اتصافهم به فى الواقع فان نحو تمارض وتغافل معناه انه ارى نفسه مريضا وغافلا وليس به ذلك والحال انهم فى الواقع مغطى الابصار ومختوم القلوب والاسماع لا لاختيار لهم فى حدوث هذه الصفات فيهم تنبيها على ان ذلك من سوء اختيارهم وشؤم اصرارهم على الكفر والانكار فكانهم باختيارهم هذا المنكر اختار واما يترتب عليه واظهروه من انفسهم (قوله لما افتتح سبحانه وتعالى كتابه الكريم بشرح حال الكتاب) حيث قال فى حقه ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الآية (قوله محضوا الكفر ظاهرا او باطنا) اى قلبا ولسانا ولم يلتفتوا لفته اى جانب الكتاب اصلا لا قولا ولا فعلا ولا اعتقادا وفى الصحاح قولهم لا تلتفت لفت فلان اى لا تنظر اليه و فيه ايضا التذبذب التحرك والمذبذب المتردد بين امرين (قوله ثلث بالقسم الثالث جواب لما قوله تكميلا للتقسيم علة للتثليث به فان رؤساء الناس واعلامهم فى باب الدين ثلاث طوائف المتقون والكفار المصرون على الكفر ظاهرا و باطنا والمنافقون المذبذبون فالله تعالى ذكر القسم الاول فى اربع آيات والقسم الثانى فى آيتين والقسم الثالث فى ثلاث عشرة آية تكميلا لاقسام رؤساء الناس (قوله موهوا الكفر) اى ستروه بالايمان القولى الظاهرى يقال موهت الشئ اذا طليته بذهب او فضة وتحته نحاس اوحديد

ولذلك طول سبحانه وتعالى في بيان خبثهم وجهلهم واستهزأ بهم وتهكم بافعالهم وسجل على عمههم وطغيانهم وضرب لهم الامثال وانزل فيهم ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار وقصتهم من آخرها معطوفة على قصة المصرين والناس اصله اناس لقولهم انسان وانس واناسي فحذفت الهمزة حذفها في لوقه وعوض عنها حرف التعريف ولذلك لا يكاد يجمع بينهما وقوله ان المنايا يطلعن على الاناس الآمنينا شاذ

وتمويه الكفر تدليس وخبث آخر منضم الى خبث الكفر حيث خلطوا بالكفر مخادعة كما قال تعالى في حكاية حالهم يخادعون الله والذين آمنوا واستهزاء كما قال تعالى حكاية عنهم انما نحن مستهزئون (قوله ولذلك طول الخ) اى ولكونهم اخبث الكفرة طول الله تعالى في بيان خبثهم بان ذكر ادعاءهم الايمان بالمبدأ والمعاد و بجميع مايتعلق بالحيا والممات ثم فضحهم وبين كذبهم فيه بقوله وماهم بمؤمنين ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون ووصفهم بالمخادعة والتلبيس ومرض القلب والافساد في الارض وتسفيه المؤمنين (قوله وجهلهم) عطف على طول حيث قال في حقهم وما يشعرون ولكن لايشعرون ولكن لايعلمون (قوله واستهزاء بهم عطف على طول او جهلهم حيث قال تعالى الله يستهزئ بهم (قوله وتهكم بافعالهم) حيث قال تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم (قوله وسجل على عمههم وطغيانهم) اى حكم بهما حكما قطعيا حيث قال و يمدهم في طغيانهم يعمهون والعمه التحير والتردد وهو في البصيرة كالعمى في البصر وقد يتوهم ان قوله وجهلهم على صيغة المصدر المضاف الى الضمير عطفا على خبثهم وكذا قوله واستهزأ بهم على صيغة المصدر المضاف وهو خطأ لعدم التطويل في بيان جهلهم واستهزائهم (قوله وضرب لهم الامثال) القبيحة حيث قال مثلهم كمثل الذى استوقد نارا الخ (قوله وقصتهم من آخرها) اى حال كونها ناشئة من اولها الى آخرها و في الحواشي الشريفية ليس هذا العطف من عطف جملة على جملة لتطلب بينهما المناسبة المصححة لعطف الثانية على الاولى بل هو من قبيل عطف جمل متعددة مسوقة لغرض على مجموع جمل اخرى مسوقة لغرض آخر فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون آحاد الجمل الواقعة في المجموعين وهذا اصل عظيم في باب العطف لم يتنبه له كثيرون فاشكل عليهم الامر في مواضع شتى الى هنا كلامه و بيان تناسب الغرضين في الآية الشريفة ان الجمل الاولى المعطوف عليها كانت مسوقة لتقبيح حال الكفار المصرين على الكفر ظاهرا و باطنا وان الجمل المعطوفة كانت مسوقة لتقبيح حال المنافقين المصرين على كفرهم ايضا ولاخفاء في تناسب هذين الغرضين (قوله والناس اصله اناس لقولهم انسان وانس واناسي) اى يشهد لكون اصله اناسا بالهمزة وجودها في مفرده وهو انسان وانس وانسي وفي جمعه ايضا وهو اناسي فان الجمع يرد الالفاظ الى اصولها وقيل الناس اسم جمع كالقوم والرهط وواحده انسان ولا واحد له من لفظه و يرادفه اناسي الا انه جمع انسان او انسي والانس البشر واحده انسي وانسي ايضا بالتحريك والجمع اناسي وان شئت جعلت واحده انسانا ثم جمعته اناسي فتكون الياء فيه عوضا عن النون (قوله حذفها في لوقة) يعني ان اللوقة اسم من ألق لامن لوق وان اصله ألوقة بشهادة قوله

وانى لمن سالمتهم لألوقة * وانى لمن عاديتهم سم اسود

وقوله حديثك اشهى عندنا من الوقة * يعجلها طيان شهوان للطعم

اي للاكل يقال طعم يطعم طعما اذا اكل اوذاق والطيان الجوعان من الطوى وهو الجوع يقال طوي بالكسر يطوى طوا فهو طاو وطيان والشهوان ايضا صفة مشبهة من شهوة الطعام قال الجوهري في فصل الق الألوقة طعام يصلح من الزبد وانشد قوله حديثك اشهى (البيت) وقال في فصل لوق اللوقة بالضم الزبدة عن الكسائي يقال لوق طعامه اذا اصلحه بالزبد يقال لا اكل الا ما لوق لي اى لين لي حتى يصير كالزبد في لينه وقال ابن الكلبي هو الزبدة بالرطب وفيه لغتان لوقة والوقة وانشد قوله وانى لمن سالمتهم الى هنا كلام الجوهري في الفصلين ويظهر منه ان كل واحد من لوقة وألوقة لغة مستقلة ليس احدهما مخففا من الآخر بحذف همزته على خلاف القياس ولهذا قال الشريف المحقق يقال لوق الطعام اذا اصلحه بالزبدة ثم قال وهذا يدل على ان اللوقة لغة اخرى اى ليست تخفيف ألوقة بل فاء الكلمة في اوقة هي اللام لا الهمزة المحذوفة فهي لغة مغايرة للغة ألوقة لان فاء الكلمة فيها الهمزة دون اللام ولما حذفت همزة اناس عوض عنها حرف التعريف فقيل الناس ولذلك اى ولكون حرف التعريف فيه عوضا عن الهمزة المحذوفة لايجمع بينهما الا بطريق الندرة والشذوذ كما في قوله

ان المنايا يطلعن على الاناس الآمنينا

قال الجوهري الناس قد يكون من الانس ومن الجن واصله اناس فخفف ولم يجعلوا الالف واللام فيه عوضا من الهمزة المحذوفة لانه لوكان كذلك لما اجتمع مع المعوض عنه في قول الشاعر ان المنايا يطلعن على الاناس الآمنينا الى هنا كلامه وما ذكره المصنف من كون الجمع بينهما شاذا نادرا هو الاظهر (**قوله** وهو اسم جمع) يعنى ان لفظ اناس اسم جمع مثل رخال بضم الراء فانه اسم جمع رخل بكسر الخاء المعجمة وفتح الراء وهي الانثى من ولاد الضأن والذكر منها حمل ولم يجعلهما جمعين مبنيين على مفردهما بناء على ان بناء فعال بضم الفاء ليس من اوزان الجموع عند العرب (**قوله** مأخوذ من انس) بكسر النون يقال انست به انسا وانسة وهو خلاف الوحشة وفيه لغة اخرى وهي انست به انسا على مثال كفرت به كفرا قال الشاعر

وما سمي الانسان الا لانسه * ولا القلب الا انه يتقلب

او هو مأخوذ من آنس بمد الهمزة بمعنى ابصر قال انس يونس اناسا سمي بنوآدم ناسا لانهم ظاهرون مبصرون ولذلك اى ولكونهم ظاهرين مبصرين سموا بشرا وهو ظاهر جلد الانسان و بشرة الارض ماظهر من نباتها كما سمي الجن جنا

وهو اسم جمع كرخال اذلم يثبت فعال في ابنية الجمع مأخوذ من انس لانهم يستأنسون بامثالهم اوآنس لانهم ظاهرون مبصرون و لذلك سموا بشرا كما سمي الجن جنا لاجتنانهم

والللام فيه للجنس ومن موصوفة اذ لاعهد فكأنه قال ومن الناس ناس يقولون اوللعهد و المعهود هم الذين كفروا و من موصولة يراد بها ابن ابى و اصحابه ونظراؤه فانهم من حيث انهم صمموا على النفاق دخلوا فى عداد الكفار المختوم على قلوبهم واختصاصهم بزيادة زادوها على الكفر لاتأبى دخولهم تحت هذا الجنس فان الاجناس انما تتنوع بزيادات يختلف فيها ابعاضها

لاجتنانهم اى لاختفائهم عن اعين الناس وتسترهم قال الامام رحمه الله واعلم انه لا يجب فى كل لفظ ان يكون مشتقا من شئ آخر والا لزم التسلسل فعلى هذا لاحاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا من شئ آخر (قوله اذلا عهد) الظاهر انه تعليل لكون من موصوفة على تقدير كون تعريف الناس للجنس لا للحصلة المعهودة منه فان اللام لما كان لتعريف الجنس كانت الاشارة الى نفس الجنس وهو وان كان معلوما فى نفسه لكنه مبهم باعتبار صدقه على افراده فلا وجه لان يعبر عن بعض افراده عن الموصولة التى هى معرفة اذ لا معهود يشار اليه بمن الموصولة على تقدير ان يكون اللام للجنس بل الوجه حينئذ ان يعبر عنه بمن الموصوفة التى هى نكرة قال الشريف المحقق نور الله مرقده جعل من موصوفة مع الجنس وموصولة مع العهد مبنى على رعاية المناسبة والاستعمال اما المناسبة فلان الجنس مبهم لاتوقيت فيه فناسب ان يعبر عن بعضه بما هو نكرة والمعهود معين فناسب ان يعبر عن بعضه بما هو معرفة واما الاستعمال فكما فى قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا وقوله تعالى ومنهم الذين يؤذون النبى ففى الآية الاولى عبر عن البعض بالنكرة بناء على انه اريد بالمؤمنين الجنس وفى الآية الثانية عبر عن البعض بالمعرفة بناء على انه اريد بالضمير الجماعة المعينة قيل كيف يصح ان تكون اللام فى قوله تعالى ومن الناس لتعريف الجنس مع انه خبر مقدم وقوله من يقول مبتدأ مؤخر وعلى تقدير ان يكون اللام للجنس كان المعنى من يقول كذا وكذا من الناس ولا فائدة فى هذا الاخبار اذ لا التباس فى ان ذلك القائل من جنس الناس واجيب بان فائدته التنبيه على ان الصفات المذكورة تنافى الانسانية فينبغى ان يجهل كون المتصف بها من جنس الناس ويتعجب منه كانه قيل انظروا الى من يتصف بهذه الصفات مع انه من افراد جنس الناس وهل يجترئ احد من الناس على ان يتصف بهذه الصفات التى لا تصدر عن المجانين مع انه لا يجب ان يكون قوله تعالى ومن الناس خبرا مقدما ومن يقول مبتدأ مؤخرا بل يجوز ان يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معنى و بعض الناس من اتصف بهذه الصفات فيكون مناط الفائدة اتصاف بعض الناس بتلك الصفات ولا استبعاد فى وقوع الظرف مبتدأ بتأويل معناه (قوله ونظراؤه) اى فى الاصرار على النفاق وفى كونه مختوما على قلبه ومشاعره سواء كانوا من اصحاب ابن ابى اولم يكونوا فلذلك عطفوا على قوله واصحابه (قوله فانهم من حيث انهم صمموا على النفاق دخلوا فى عداد الكفار المختوم على قلوبهم) بيان لوجه الحكم على المنافقين بانهم من الناس المعهودين المذكورين بقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم الآية فانه ورد على الحكم المذكور ان يقال ان المنافقين كيف يدخلون فى عداد الناس المعهودين المصرين على الكفر ولا ينفع فيهم الانذار ولا يؤمنون أبدا مع انهم متميزون عنهم بما فيهم من الزيادة التى ليست بموجودة فى هؤلاء

(المعهودين)

المعهودين وهي تمويه الكفر بالخداع والاستهزاء ونحو ذلك فانه لايخال الحيل من البعال وبالعكس لاختصاص كل واحد من النوعين بزيادة ليست في الآخر فاجاب عنه بان اختصاص المنافقين بتلك الزيادة لايمنع دخولهم تحت الجنس المعهود بل يدخلون تحته باعتبار كونهم حصة من مطلق الكافر المصر كما ان اختصاص الجنس المعهود اذ هي المجاهرة بالانكار لايمتنع دخوله تحت جنس المنافقين بل هو داخل في عدادهم اركته اياهم في الاصرار على الباطل الا يرى ان اختصاص كل نوع من الانواع المتباينة صل يقومه ولايوجد في غيره لايمنع دخوله تحت الجنس المقول عليه فان الانسان م استماله على زيادة لاتوجد في مفهوم الحيوان مندرج تحته داخل في عداده فكذا المنافقون مع اختصاصهم بما فيهم من الزيادة داخلون في عداد الجنس المعهود وهو جنس الكفرة المصرين على كفرهم المختوم على قلوبهم ومشاعرهم لانه اذا جعل اللام في الناس للعهد وجعل المنافقون بعضا من هؤلاء المعهودين تعين ان يكون المعهود الجنس المتنوع الى النوعين وهما الماحضون والمنافقون لا النوع القسيم للمنافقين والا لما صح جعل المنافقين بعضا منه (**قوله فعلى هذا**) اي على تقدير ان يكون تعريف الناس للعهد والمعهود الجنس المذكور وان يكون المنافقون بعضا منهم يكون قوله تعالى ومن الناس الخ تقسيما للقسم الثاني وهو الذين كفروا واصروا على الكفر وختم على قلوبهم الى قسمين احدهما الماحضون والآخر المنافقون ووجه كونه تقسيما له اليهما ان قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم الى قوله ولهم عذاب عظيم يتناول الماحضين والمنافقين ولما ذكر بعده قسم المنافقين بان عد من هؤلاء الكفرة المصرين وقيل ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين فقد حصل بصريح النظم قسم المنافقين المدرجين تحته ولم يبق من متناوله الا قسم الماحضين فحصل كل واحد من قسمي الجنس المذكور وهو معنى تقسيم القسم الثاني (**قوله واختصاص الايمان بالله وباليوم الآخر بالذكر**) اي كونهما مذكورين بخصوصهما من بين ما يجب الايمان به ابهم من حصهما بذلك اشارة الى انه كما يجوز ان يكون تخصيص فعل المنافقين يجوز ايضا ان يكون فعل الله تعالى بان يكون المنافقون ادعوا الايمان بجميع مايجب الايمان به الا انه تعالى حكى عنهم ادعاء الايمان بهما للوجهين الاخيرين من الوجوه الاربعة مذكورة فالوجهان الاولان مبنيان على كون التخصيص بالذكر فعل المنافقين والوجهان الاخيران مبنيان على كونه فعل الله تعالى ومقصود المصنف بهذا الكلام الاشارة الى جواب ما قيل كيف يصح الاقتصار على ذكر الايمان بالله وباليوم الآخر في مقام دعوى الايمان والحال ان الايمان لايتحقق بمجرد الايمان بهما بل لابد من التصديق بجميع مايجب الايمان به تقرير الوجه الاول من وجوه الجواب انهم انما خصصوا الايمان بالله وبيوم جزاء الاعمال والعقايد من حيث ان الدين انهما معظم مايعتبر في الايمان

فعلى هذا تكون الآية تقسيما للقسم الثاني واختصاص الايمان بالله وباليوم الآخر بالذكر تخصيص لما هو المقصود الاعظم من الايمان وادعاء بانهم احتازوا الايمان من جانبيه واحاطوا بقطريه وايذان بانهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه فكيف بما يقصدون به النفاق لان القوم كانوا يهودا وكانوا يؤمنون بالله وباليوم الآخر ايمانا كلا ايمان لاعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد وان الجنة لايدخلها غيرهم وان النار لاتمسهم الا اياما معدودة

والايمان بسائرهما يتفرع على الايمان بهما فكانهم عبروا عن الايمان باعظم اجزائهم والثانى انهم انما خصصوهما بالذكر ادعاء منهم بانهم احاطوا الايمان بجميع اجزائه لان المبدأ احد طرفى مايجب الايمان به والمعاد طرفه الآخر ومن آمن بهما فقد احتاز الايمان بجميع اجزائه فقوله وادعاء معطوف على قوله تخصيص وهو خبر لقوله و اختصاص الايمان الخ وقوله احتازوا من الحوز وهو الجمع وكل من ضم الى نفسه شيأ فقد حازه وقوله بقطريه اى بطرفيه والثالث انه تعالى خصهما بالذكر حيث حكى عنهم ادعاء الايمان ايذانا بان السنتهم لاتواطئ قلوبهم فى كل ماهو من باب الاعتقاد حتى فيما يظنون انهم مخلصون فيه واليهود جمع يهودى فان الفرق بين المفرد والجمع كما يكون بالتاء فى نحو تمرة وتمر يكون ايضا بالياء فيقال مثلا يهودى وزنجى وروم للواحد ويهود وزنج وروم للجمع والقوم وان كانوا يقرون بالله تعالى بالسنتهم لكن هذا الاقرار لايواطئ قلوبهم لان ما اعتقدوه ليس ما اقروا به. حيث انهم اعتقدوا فى حقه تعالى التشبيه حيث قالوا لموسى عليه الصلاة والسلام اجعل لنا آلها كما لهم آلهة واعتقدوا فيه تعالى ايضا انه اتخذ ولدا حيث قالوا عزير بن الله وكذا يقرون باليوم الآخر ايضا لكن ما اقروا به غير مااعتقدوه فانهم يعتقدون ان الجنة لايدخلها الا من كان هودا وكذا النصارى يعتقدون انها لايدخلها الا من كان نصارى كما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا اونصارى وحكى عن اليهود ايضا انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة (**قوله** وغيرها) مثل اعتقادهم ان اهل الجنة لاياكلون ولايشربون ولاينكحون بل يتلذذون بالنسيم والارواح العبقة كما سبق وشئ من ذلك ليس اعتقادا بحقيقة الآخرة فلاجرم كان قولهم آمنا باليوم الآخر نفاقا وان لم يقصدوا به ذلك (**قوله** ويرون) بضم الياء والراء من الاراءة وهو فى محل النصب على انه معطوف على قوله يؤمنون والحاصل انهم يؤمنون بالله واليوم الآخر على وجه لايطابق ماعليه المؤمن به فى حد نفسه ثم انهم يرون المؤمنين انهم آمنوا مثل ايمانهم وهو عين النفاق الا انه بقى الكلام فى انهم لما قالوا هذا الكلام على وجه النفاق والتدليس لم يكونوا يظنون انهم مخلصون فيه فما وجه قول المصنف آنفا انه ايذان بانهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه فانه لايتصور اجتماع الاخلاص والنفاق فى شخص واحد بالنسبة الى حكم واحد من اجل ان النفاق يستلزم عدم الموافقة بين اللسان والقلب والاخلاص يستلزمها الا ان يقال انهم يظنون انهم مخلصون فى قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر من وجه و يقصدون به النفاق والتمويه من وجه آخر فانهم من حيث انهم يعتقدون ثبوت الصانع وحقية امر المعاد وان قولهم هذا تعبير عن ذلك الاعتقاد مخلصون فيه ومن حيث اراءتهم المؤمنين بهذا القول ان ايمانهم بهما مثل ايمان المؤمنين منافقون مموهون بخلاف

وغيرها ويرون المؤمنين انهم آمنوا مثل ايمانهم وبيان لتضاعف خبثهم و افراطهم فى كفرهم لان ماقالوه لو صدر عنهم لاعلى وجه الخداع والنفاق

(اقرارهم)

اقرارهم بنبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبالقرآن ونحوهما فانهم لايظنون كونهم مخلصين فيه بوجه من الوجوه بل يقصدون به الخداع المحض والرابع انه تعالى خص بالذكر قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر من بين ما قالوه على وجه النفاق بيانا لتضاعف خبثهم لان قولهم هذا اخبث ما قالوه على وجه النفاق من حيث ان سائر ماقالوه نفاقا حق فى نفسه وانما الفساد من جهة عدم مطابقته اعتقادهم واما قولهم هذا فانه كما انه فاسد من جهة صدوره على وجه الخداع التموبه فاسد ايضا لوصدر عن اعتقاد لانهم وان كانوا يعتقدون ثبوت الصانع لانهم يصفونه بماهو منزه عنه من مشابهة الامثال واتخاذ الولد وكذا يصفون اليوم الآخر بخلاف صفته واحواله فلايكون الايمان بهما واصفين اياهما بتلك الصفات ايمانا بالله تعالى ولابحقيقة اليوم الآخر فثبت انهم لوقالوه عن اعتقاد لايكون ايمانا فكيف لوقالوه خداعا ونفاقا بخلاف نحوقولهم آمنا بحقية رسالة رسول الله عليه الصلاة والسلام وبحقية كتابه الكريم فانهم لوقالوه عن اعتقاد يكون معتبرا صحيحا ولافساد فيه الامن حيث صدوره نفاقا فظهر الفرق بين هذا المحكى وبين سائر ماقالوه نفاقا وانه اخبث من سائر ماقالوه (قوله وعقيدتهم عقيدتهم) جملة اسمية وقعت حالا من فاعل صدر وهو من قبيل * انا ابو النجم وشعرى شعرى * اى لوصدر هذا القول منهم عن اعتقاد والحال ان عقيدتهم عند صدور هذا القول منهم هى عقيدتهم التى كانوا عليها قبله اوهى العقيدة المشهورة المنقولة عنهم لم يكن هذا القول منهم ايمانا الخ (قوله وفى تكرير الباء) اى مع انه لاحاجة الى اعادة الجار فى العطف على المظهر بخلاف العطف على المضمر المجرور فانه يجب فيه اعادة الجار فى المعطوف نحو مررت به وبزيد ومع ذلك اعيد الجار افادتين الاولى ادعاء الايمان التفصيلى بكل واحد منهما والثانية ادعاء استحكام ايمانهم وتأكده وذلك لما مر من ان ملاحظة معنى الجار فى كل واحد منهما تقتضى ان يلاحظ مع كل واحد منهما معنى الفعل المعدى به فكأنه مذكور مرتين وذلك يدل على استقلال كل واحد منهما بالايمان واستحكامه (قوله والقول هو التلفظ بمايفيد) يعنى انه فى الاصل مصدر بمعنى التلفظ بلفظ يفيد معنى من المعانى سواء كان ذلك المعنى مفردا اومركبا كذا قالوا لكن المشهور انه هو التلفظ باللفظ المركب الدال على النسبة الاسنادية كما فى قوله تعالى من يقول آمنا وفى قوله قولوا آمنا وقوله قالوا انا معكم ثم يطلق مجازا على اللفظ الذى هو الملفوظ تسمية للمفعول باسم المصدر ثم انه غلب على هذا المعنى حتى صار بمنزلة الحقيقة فيه ثم جعل مجازا منه فى المعانى الثلاثة الباقية تسمية للمدلول باسم الدال المعنى الاول من تلك الثلاثة هو الكلام النفسى المعبر عنه باللفظ قال تعالى ويقولون فى انفسهم لولايعذبنا الله بمانقول والمعنى الثانى منها الرأى وهو الاعتقاد المكتسب من النظر والاجتهاد سواء كان متفقا عليه اومختلفا فيه والمعنى الثالث

وعقيدتهم عقيدتهم لم يكن ايمانا كيف وقدقالوه تمويها على المسلمين وتهكما بهم وفى تكرير الباء ادعاء الايمان بكل واحد على الاصالة والاستحكام والقول هو التلفظ بمايفيد ويقال بمعنى المقول وللمعنى المتصور فى النفس المعبر عنه باللفظ وللرأى والمذهب مجازا والمراد باليوم الآخر من وقت الحشر الى مالايتنهى اوالى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار لانه آخر الاوقات المحدود:

المذهب وهو الاعتقاد الاجتهادي المختلف فيه فالرأي اعم فيقال هذا قول ابي حنيفة رضي الله عنه ويراد انه رأيه اومذهبه فقوله مجازا قيد لقوله ويقال اي ويقال قولا مجازا لهذه المعاني الاربعة واليوم في العرف مابين طلوع الشمس الى غروبها من الزمان وفي الشرع مابين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس والمراد به ههنا اما الوقت الغير المحدود بمعنى انه لا آخر له وان كان له مبدأ وهو وقت الحشر وهو الابد الدائم الذي لا انقطاع له ووصف بالآخر لتأخره عن الوقت المحدود من جهة طرفيه وهو وقت الدنيا واما آخر الوقتين المحدودين احدهما وقت الدنيا وثانيهما مابين وقت الحشر الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار وهذا الوقت آخر الاوقات المحدودة ومابعده هو الابد الذي لاحدله (قوله انكار ماادعوه) وهو احداثهم الايمان ونفي ماانتحلوا اثباته لانفسهم اي ادعوا لانفسهم اثباته وفي الصحاح نحلته القول انحله نحلا بالفتح اذا اضفت اليه قولا قاله غيره وادعيته عليه وانتحل فلان شعر غيره اوقول غيره اذا ادعاه لنفسه وتنحله مثله انتهى فالنحلة والانتحال والتنحل كله بمعنى الادعاء الا ان الاول ادعاء الشيء على الغير الذي هو بريء منه والاخير ان ادعاؤه لنفسه مع خلوه عنه فقوله ونفي ماانتحلوا اثباته من قبيل عطف التفسير ولما ذكر ان المقصود من قوله تعالى وماهم بمؤمنين رد كلامهم وتكذيبهم فيه وانكار ماادعوا اثباته لانفسهم ورد ان يقال ان المطابق لمقتضى الحال حينئذ ان يقال وما آمنوا ليطابق دعواهم فان قولهم آمنا كلام في شان الفعل واحداث الايمان لافي شان الفاعل وفي انهم فاعلون ذلك لاغيرهم حتى يرد عليهم بنكر شأن الفاعل فكان الانسب بحسب الظاهر ان يقال في الرد عليهم وما امنوا ليقابل قولهم امنا لكن غير الكلام عن سنن الظاهر وعكس مبالغة في تكذيبهم وانما قلنا ان قولهم امنا كلام في شأن الفعل بناء على ان القاعدة ان يقدم الذي شأنه اهم وبيانه اعنى واكثر مقصودية فلما قدموا الفعل في قولهم آمنا فقد صرحوا بان عنايتهم متعلقة ببيان صدور الفعل عنهم لا ببيان فاعليتهم لذلك الفعل فارد الذي يطابقه التصريح بنفي الفعل عنهم بان يقال وما امنوا لانفي فاعليتهم له فاشار الى جوابه بقوله لكنه عكس تأكيد اومبالغة في التكذيب وتوضيح المقام ان تركيب وماهم بمؤمنين وان دل على الاختصاص لكن المقام ههنا يأبى ان يحمل الكلام على الاختصاص لانه وارد في انكار ماادعوه من احداث الايمان فانهم لم يدعوا انهم الذين امنوا بالله وباليوم الاخر واختصوا بالايمان بهما دون سائر الناس حتى ينكر عليهم دعواهم الاختصاص فوجب ان يحمل الكلام على الكناية ليفيد ردما اثبتوه لانفسهم ابتداء على ابلغ وجه وآكده فانه تعالى اخرجهم عن كونهم فاعلين الايمان بقوله وماهم بمؤمنين ولزمه

(وماهم بمؤمنين) انكار ماادعوه ونفي ما انتحلوا اثباته وكان اصله وما آمنوا ليطابق قولهم في التصريح بشأن الفعل دون الفاعل لكنه عكس تأكيد اومبالغة في التكذيب لان اخراج ذواتهم من عداد المؤمنين ابلغ من نفي الايمان عنهم في ماضي الزمان

من سلب فاعليتهم له سلب الفعل عنهم الذى وهو المقصود الاصلى من سلب فاعليتهم
للايمان فتقديم المسند اليه فى هذا التركيب ليس على نية التأخر حتى يفيد التقديم
الاختصاص بل التقديم فيه لتقوى الحكم و وجه كون تقديم الفاعل مفيدا للمبالغة فى
التكذيب انه لو قيل وما آمنو لكان ردا لعين ماادعوه ولماقيل وماهم بمؤمنين كان
ردا لانخراطهم فى سلك المؤمنين وكونهم معدودين فى عدادهم الذى هو من
لوازم ثبوت الايمان الحقيق لهم فكان هذا القول نفيا لماهو اللازم لماادعوه ومن
المعلوم ان انتفاء اللازم اعدل شاهد واوضح دليل على انتفاء الملزوم فكان هذا
القول نفيا للملزوم على آكد وجه وابلغه بالنسبة الى نفى الملزوم ابتدآء بان يقال وما
أمنوا وذلك لان نفى اللازم ملزوم لنفى الملزوم ودليل عليه فيكون ماعليه
النظم ذكر الملزوم وارادة اللازم وهو كناية فى احد المذهبين ومن المعلوم
ان الكناية ابلغ من التصريح قال الامام فى التفسير الكبير و نظيره ان من
قال فلان ناظر فى المسئلة العلانية فان قلت انه لم يناظر فيها فقد كذبته واما
لوقلت انه ليس من المناظرين فقد كنت قد بالغت فى تكذيبه يعنى انه ليس من هذا
الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا ههنا (**قوله ولذلك**) اى ولقصد التأكيد
والمبالغة فى التكذيب اكد النفى بالباء ولذلك ايضا اطلق الايمان اذلم يقل وماهم
بمؤمنين بالله واليوم الآخر فان نفى الايمان المطلق يستلزم نفى الايمان المقيد بالطريق
الاولى وفيه ايضا تأكيد النفى ببينة عادلة ومن فى قوله ليسوا من الايمان فى شئ
للبيان اى ليسوا فى شئ من الايمان لامن الايمان بالله واليوم الآخر ولامن الايمان بغير
هما (**قوله ويحتمل ان يقيد بماقيدوا به**) لما ذكر اولا انه حذف مفعول مؤمنين لقصد
تعميم لانه لو ذكر اوهم ان نفاقه مقصور على ماذكر معه ذكر ههنا انه يحتمل
ان يقيد الايمان المذكور فى قوله تعالى وماهم بمؤمنين بماقيد به الايمان المذكور فى قولهم
آمنا بالله وباليوم الآخر الاانه حذف من الثانى لدلالة الاول عليه لان الثانى جواب
عن الاول فيكون ذكر القيد فى الاول قرينة دالة على اعتباره فى الثانى (**قوله والآية تدل
على ان من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه لم يكن مؤمنا**) هذا رد على الامام حيث
قال ان الآية تدل على ان من لايعرف الله واقر به فانه لايكون مؤمنا لقوله تعالى
وماهم بمؤمنين وقالت الكرامية انه يكون مؤمنا وبين وجه دلالتها عليه بان هؤلاء
المنافقين لوكانوا عارفين بالله وقد اقروا به لكان يجب ان يكون اقرارهم بذلك ايمانا
لان من عرف الله تعالى واقر به لابد ان يكون مؤمنا هذا كلامه ووجه الرد ان
الآية نزلت فيمن كان يدعى الايمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد وكفر من اقر بالحق
بلسانه وابطن فى قلبه خلاف ما اظهره لسانه لايستلزم كفر من كان باطنه خاليا عما
يشعر به ظاهره وعما ينافيه فلايكون الآية حجة لنا على الكرامية القائلين بان الايمان

ولذلك أكد النفى بالباء واطلق الايمان على معنى انهم ليسوا من الايمان فى شئ ويحتمل ان يقيد بماقيدوا به لانه جوابه والآية تدل على ان من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد لم يكن مؤمنا لان من تفوه بالشهادتين فارغ القلب عما يوافقه اوينافيه لم يكن مؤمنا والخلاف مع الكرامية فى الثانى فلا ينتهض حجة عليهم

هوالاقرار باللسان لاغير بشرط ان لايخالف قلبه لسانه فان من خالف قلبه لسانه فهو كافر بالاتفاق والحاصل ان من اقر بالحق بلسانه على قسمين الاول من خالف قلبه لسانه وهو كافر بالاتفاق بيننا وبين الكرامية كما تدل عليه الاية الكريمة والثانى من تكلم بالشهادتين حال كونه فارغ القلب عن اعتقاد الحق وانكاره فايمانه هوالمختلف فيه بيننا وبين الكرامية فانه ليس بمؤمن عندنا خلافا لهم والاية وان لم تدل على كفره الاان كفره ثابت بدلائل اخر (قوله الخدع ان توهم غيرك) اى ان توقع فى وهمه خلاف ماتضمره مماهو مكروه عنده يقال وهمت الشئ اهمه اذا ذهب اليه وهمك ووقع ذلك فى خاطرك واوهمته غيرى (قوله لتزله) متعلق بقوله توهم والازلال الاسقاط والازالة يقال زللت يافلان تزل زللا والاسم الزلة ويقال ذلك اذازل فى طين اومنطق وازله غيره واستزله والمزلة بفتح الزاء وكسرها المكان الدحض وهو موضع الزلل (قوله عما هو فيه اوعما هو بصدده) اى لتزله عن مطلوبه الحاصل له اوعن مطلوبه الذى هو بصدد تحصيله والوصول اليه فعلى هذا يكون معنى الخدع هوالايهام المذكور مع قصد الازلال سوآء حصل الازلال بالفعل اولم يحصل الاان الظاهر ان الازلال بالفعل معتبر فى معنى الخدع فى عرف العامة كما يدل عليه قوله اذا اوهم الحارش اقباله عليه ثم خرج من باب آخر فان الضب اذا تو ارى اى اختفى فى جحره اوخرج من باب آخر بعدما ظهر للحارش واوهمه ان يقبل عليه حين قصد اصطياده فقد ازل الحارش عماهو بصدده واصابه ماهو المكروه عنده وهوامتناعه عن الاصطياد الحارس اياه بعدمااوهمه الاقبال عليه والحارش هوصائد الضب بخصوصه (قوله واصله) لما ذكر ان معنى الخدع فى متعارف العامة هو الايهام المذكور مع قصد الازلال اراد ان يبين معناه اللغوى الاصلى فقال واصله اى اصل الخدع الاخفاء والظاهر ان يقال واصله الخفاء فان اهل اللغة يقولون اخدع اخداعا بمعنى اخفى اخفاء ومنه اى من الاخداع بمعنى الاخفاء قولهم مخدع للمخزن والمخدع بضم الميم وفتح الدال اسم مكان عن الاخداع لان اسم المكان والزمان والمصدر من المزيدات تكون على صيغة اسم المفعول منها فاصله ضم الميم الا انهم قد يكسرونها استثقالا (قوله والمخادعة تكون بين اثنين) بان يضمر كل واحد منهما خلاف مراد الآخر ويوهمه الموافقه معه بان يريه انه يريد حصول مطلوبه ليزله عن ذلك فيكون كل واحد منهما مخدوعا لصاحبه والله يستحيل عليه ان ينخدع عن احد من حيث انه لايخفى عليه شئ من البواطن وهم اهل الكتاب عارفون بان الله تعالى عليم بذات الصدور فلا يتصور ان يخدعه احد فثبت بذلك انه لايمكن اجرآء هذا الكلام على ظاهره (قوله ولانهم لم يقصدوا خديعته) يعنى انهم لكونهم اهل الكتاب يعلمون انه تعالى لايخفى عليه خافية فلا ينخدع عن احد فكذلك يعلمون ان احدا

(لايقصد)

(يخادعون الله والذين آمنوا) الخدع ان توهم غيرك خلاف ماتخفيه من المكروه لتزله عما فيه وعما هو بصدده هو من قولهم خدع الضب اذا توارى جحره وضب خادع وخدع اذا اوهم الحارش اقباله عليه ثم خرج من باب آخر

لايقصد خديعته فثبت ان الانخداع ممتنع فى حقه تعالى لتحقق مايمنع الانخداع فى ذاته تعالى وهو كونه عليما بذات الصدور ولامتناع ان يقصد احد خدعه لعلمه بامتناع كونه خادعا له تعالى فكما لم يتصور كونه تعالى مخدوعا عن احد لم يتصور ايضا ان يقصد احد خديعته لتحقق المانع من الطرفين فثبت به ايضا انه لايمكن اجرآء اللفظ المذكور على ظاهره فلابد من التأويل وهو من وجهين الاول ان يحمل الكلام على حذف المضاف اى يخادعون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وهو كثير شايع فى كلام العرب عند الامن من التباس المراد والثانى ان يحمل قوله يخادعون الله على المجاز العقلى فى النسبة الايقاعية حيث اوقع فعل المخادعة على غير ما حقه ان يوقع عليه فان حقه ان يوقع على ما من شأنه ان يخدع كرسوله تعالى الا انه اوقع عليه تعالى للملابسة بينهما من حيث انه عليه الصلاة والسلام خليفته تعالى فى ارضه والناطق عنه باوامره ونواهيه مع عباده فنزل معاملتهم مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم منزلة معاملتهم مع الله تعالى من حيث انه خليفته ونائبه فى اجراء احكامه فقيل يخادعون الله فى موضع يخادعون رسول الله وفى ايثار هذه الطريقة تفخيم امر الخليفة وتعظيم شأنه حيث جعل مخادعة خليفته بمنزلة مخادعة نفسه بقى الكلام فى توجيه صدور فعل الخدع من كل واحد من الجانبين متعلقا بالآخر حتى يكون قوله تعالى يخادعون على اصله لابمعنى يخدعون وصدوره من المنافقين حقيقة متعلقا بالرسول والذين آمنوا ظاهر واما صدوره منهما متعلقا بالمنافقين ففيه خفاء لان صدور الخدع من الرسول والمؤمنين فى حقهم حقيقة ليس بظاهر لان الخدع من حيث انه ايصال لما يقتضى الاضرار بالغير مذموم لانه بمنزلة النفاق فى الكفر وبمنزلة الرياء فى العبادة وكل ذلك خلاف ما يقتضيه الدين لان الدين يقتضى صحة العدول عن التغرير والاضرار وذلك لايليق بالرسول والمؤمنين روى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت فى حق عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه انه كان اعقل من ان يخدع واورع من ان يخدع ولامجال لان يكون الخدع من احد الجانبين حقيقة ومن الآخر مجازا لاتحاد اللفظ وان حمل مجازا فيهما يكون هذا الوجه هو الوجه الثانى الذى اشار اليه بقوله واما ان صورة صنيعهم الخ ويمكن ان يقال لابعد فى صدور الخدع منه عليه الصلاة والسلام متعلقا بالمنافقين حقيقة لان الله تعالى اعلم رسوله صلى الله عليه وسلم اسماء المنافقين وانسابهم واخذ صفهم واخبر ايضا انهم اخبث الكفرة وانهم فى الدرك الاسفل من النار ومع ذلك امره عليه الصلاة والسلام باخفاء حالهم واجراء احكام الاسلام عليهم مجازاة لهم بمثل صنيعهم فامتثال رسول الله صلى الله تعالى عليه والمؤمنين امر الله تعالى فى طريق المعاملة معهم حيث لم يقتلوا مقاتليهم ولم يسبوا نسوانهم وذراريهم واموالهم من قبيل المخادعة معهم الا ان هذه المخادعة لما كانت بامر الله تعالى اياهم بذلك لم تكن مذمومة بل كانت واجبة عليهم مستحسنة منهم فظهر ان المخادعة التى تكون بين اثنين قد صدرت من كل واحد من الجانبين حقيقة قوله واما ان صورة صنيعهم الخ عطف على قوله من المراد اما مخادعة رسوله والصنع

ثم خرج من باب آخر واصله الاخفاء ومنه المخدع للخزانة والاخدعان لعرقين خفيين فى العنق والمخادعة تكون بين الاثنين وخداعهم مع الله تعالى ليس على ظاهره لانه تعالى لايخفى عليه خافية ولانهم لم يقصدوا خديعته بل المراد اما مخادعة رسوله على حذف المضاف او على ان معاملة الرسول معاملة الله من حيث انه خليفته تعالى كما قال تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله واما ان صورة صنيعهم مع الله تعالى من اظهار الايمان واستبطان الكفر

من صنع به صنيعا اى فعل قبيحا والصنع بالضم من صنع اليه معروفا وهذه الجملة اعنى قوله واما ان صورة صنيعهم الخ فى محل الرفع عطفا على قوله اما مخادعة رسوله الخ (قوله وصنع الله) مجرور معطوف على صنيعهم وقوله استدراجا علة لقوله صنع الله وقوله وامتثال الرسول مجرور ومعطوف على قوله صنع الله وقوله فى اخفاء حالهم متعلق بالامتثال وقوله مجازاة لهم علة الامتثال المذكور وقوله صورة صنيع المخادعين خبر أن المفتوحة ولفظ المخادعين على لفظ التثنية لا على صيغة الجمع وفى الحواشى الشريفية والحاصل ان بينهم من الجانبين معاملة شبيهة بالمخادعة فقوله تعالى يخادعون استعارة تبعية وليس فى هذا الجواب اعتبار هيئة مركبة من الجانبين وما يجرى بينهما مشبهة بهيئة اخرى مركبة من الخادع و المخدوع والخدع ليحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية على قياس مامر فى ختم الله على قلوبهم فلا تغفل الى هنا كلامه ولعل مراده ان الحمل على الاستعارة التبعية كاف ههنا فلا حاجة الى الحمل على الاستعارة التمثيلية والا فالحمل على الاستعارة التمثيلية جائز ايضا وهو الظاهر من تقرير المصنف فانه يدل دلالة ظاهرة على اعتبار هيئة مركبة من صنيعهم مع الله تعالى من اظهار الايمان واضمار الكفر وصنع الله تعالى معهم من حيث انه تعالى امر الرسول عليه الصلاة والسلام والمؤمنين باجرآء احكام المسلمين عليهم كالتوارث واعطاء السهم من المغنم ونحو ذلك والحال انهم عنده تعالى من اخبث الكفرة وتشبيه تلك الهيئة بهيئة اخرى مركبة منتزعة من الاحوال الحاصلة للمخادعين وهى ان كل واحد منهما يظهر لصاحبه المسالمة معه ويضمر فى نفسه ان يفعل به خلاف مراده ثم ان يستعار لفظ الهيئة المشبه بها للهيئة المشبهة استعارة تمثيلية والجامع بينهما ما اشتركتا فيه من اظهار كل واحد منهما للآخر خلاف ما عنده حتى يحصل مراده ولا يحصل مراد الآخر (قوله ويحتمل ان يراد بيخادعون الخ) عطف على قوله والمخادعة تكون بين اثنين واذا كان بمعنى يخدعون لا يحتاج الى اعتبار خدع الله تعالى او المؤمنين اياهم و تأويله كما يحتاج الى اعتباره اذا كان فعل المخادعة على اصله مع انه تعالى لا ينسب اليه الخدع حقيقة اما عند المعتزلة فلان الحكيم الذى لا يفعل القبيح لا يخدع واما عندنا فلان الخدع الحقيقى يوهم العجز عن اظهار المكتوم وايصاله عيانا من غير ان يوهم خلافه ويجعله مغرورا بذلك (قوله لانه بيان ليقول او استئناف) تعليل لكونه بمعنى يخدعون فان يقول لا شك انه من جانب واحد وهو المنافقون فينبغى ان يكون فعل الخدع ايضا من جانب واحد ليطابق البيان المبين والاستئناف ايضا يفيد فائدة البيان لانه فى معرض الجواب لما عسى يقال ما بالهم يقولون آمنا وماهم بمؤمنين و ما غرضهم من ذلك فقيل يخادعون الله فلما كان هذا الكلام بيانا لغرضهم كان الفعل المذكور من جانبهم فقط وكان يخادعون بمعنى يخدعون و يحتمل ان يكون هذه الجملة حالا من الضمير

و صنع الله معهم باجرآء احكام المسلمين عليهم وهم عنده تعالى اخبث الكفرة و اهل الدرك الاسفل من النار استدراجا لهم وامتثال الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين امر الله فى اخفاء حالهم واجرآء حكم الاسلام عليهم مجازاة لهم بمثل صنيعهم صورة صنع المخادعين

ويحتمل ان يراد بخادعون يخدعون لانه بيان ليقول او استئناف بذكر ماهو الغرض منه

المستكن فى يقول والمعنى ومن الناس من يقول كذا حال كونهم مخادعين (**قوله** الا انه اخرج فى زنة فاعلت للمبالغة) استثناء من قوله و يحتمل ان يراد بيخادعون يخدعون اى الا ان يخدعون الواقع من واحد اخرج فى زنة فاعلت كما فى قولهم طارقت النعل وعاقبت اللص للمبالغة فى قوة الفعل وكماله كما يقال فلان يخاشى الله اى يخشاه خشية عظيمة والوجه فى دلالة الاخراج المذكور على المبالغة ما ذكره من ان زنة المفاعلة للمغالبة اى للمعارضة وبيان الغالب من المعارضين فان الفعل المبنى من باب المفاعلة يذكر لبيان ان الغلبة فى الفعل الذى يذكر بعد ذلك الفعل لمن هى نحو كارمنى فكرمته وناضلنى فنضلته اى غلبته فى الكرم ورمى السهم ومن المعلوم ان الفعل متى غولب فيه فاعله اى عورض وجرى بينه و بين صاحبه مباراة ومقابلة كان ابلغ واقوى من ذلك الفعل اذا جاء بلا مقابلة معارض لانه اذا فعله على وجه المعارضة يكون الداعى الى الفعل والاهتمام به اشد واقوى مما اذا اوله وحده ولا يخفى ان الفعل مع قوة الداعى اليه وشدة الاهتمام به يكون اتم واحسن من الذى لا يكون كذلك فلما كانت الزنة المذكورة للمغالبة المقتضية لقوة الفعل الواقع من الجانبين استصحبت الزنة المبالغة المذكورة (**قوله** ومبار) عطف تفسير لقوله معارض يقال فلان يبارى فلانا اى يعارضه و يفعل مثل فعله وقوله استصحبت جواب لما وقوله ذلك اشارة الى المبالغة المذكورة (**قوله** و يعضده) اى يقوى الاحتمال المذكور فان قيل كيف يخدعون الله تعالى وهم يعلمون استحالة ذلك ضرورة ان كل واحد منهم يستحيل ان يوقع فى علمه تعالى خلاف ما يضمره مما هو مكروه عنده تعالى واجيب بالجواب الاول بوجهيه بلا تغيير وبالجواب الثانى بنوع تغيير (**قوله** وكان غرضهم فى ذلك) اى فى اظهار الايمان وابطان الكفر كانه قيل ذى غرض اقدموا على النفاق ولاى مقصود عزموا على الخداع فاجاب بذلك وذكر له ثلاث منافع الاولى دفع مضرة المؤمنين عن انفسهم والثانية جلب المنفعة منهم والثالثة اضرار المؤمنين باشاعة اسرارهم الى الكفار الذين يعادونهم والمنابذة اظهار العداوة كان كل واحد من المعاديين ينبذ ما فى قلبه من العداوة و ينبذ اليه عهده والاذاعة الاشاعة (**قوله** ما يطرق) على بناء المفعول و به قائم مقام الفاعل من طرقه زمان بنوائبه اذا اصابه بها والشخص مطروق والنوائب مطروق بها (**قوله** والمعنى ان دائرة الخداع) اى ما يدور و يترتب عليه من المضرة راجعة اليهم فانهم لما عاملوا مع الله تعالى ومع رسول الله ومع المؤمنين معاملة شبيهة بالمخادعة فلا جرم ان الله تعالى يجزيهم و يعاقبهم عليها وذلك العقاب المترتب عليها هو الضرر الراجع اليهم المقصور عليهم ما حق المعنى فى قراءة وما يخادعون الا انفسهم من حيث انه قصر تعلق المخادعة على انفسهم فيه بعد التصريح بكونها متعلقة بالله تعالى و بالمؤمنين بين ان معنى قصر تعلقها على انفسهم قصر ضررها عليهم و بيان انه لا يتجاوز عنهم الى احد اصلا وطريق استفادة هذا المعنى من تلك القراءة

الا انه اخرج فى زنة فاعل للمبالغة فان الزنة لما كانت للمغـالبة و الفعل متى غولب فيه كان ابلغ منه اذا جاء بلا مقابلة معارض ومبـار استصحبت ذلك و يعضـده قرآءة من قرأ يخدعون فكان غرضهم فى ذلك ان يدفعوا عن انفسهم ما يطرق به من سواهم من الكفرة وان يفعـل بهم ما يفعـل بالمؤمنـين من الاكرام والاعطاء وان يختلطوا بالمسلمين فيطلعوا على اسرارهم ويذيعوها الى منابذيهم الى غير ذلك من الاغراض والمقاصد (وما يخادعون الا انفسهم) قرأة نافع وابن كثير وابى عمرو والمعنى ان دائرة الخداع راجعة اليهم وضررها يحيق بهم

ان تكون العبارة الدالة على كون مخادعتهم مقصورة على انفسهم مجازا اوكناية عن انحصار ضرر تلك المخادعة فيهم بناء على ان تكون مخادعتهم مقصورة على انفسهم ملزوم لانحصار الضرر المترتب عليها فيهم وذكر الملزوم وارادة اللازم مجاز اوكناية على اختلاف المذهبين والظاهر انه مجاز لان تعليقها بما علقت به سابقا قرينة صارفة عن ارادة المعنى الاصلي وهو كون نفس مخادعتهم مقصورة عليهم فلا يكون كناية لان شرط الكناية ان تصح ارادة المعنى الاصلي وهذا الذي ذكر هو معنى قصر المخادعة على انفسهم واما معنى نفس المخادعة فهو ما ذكر في معنى المخادعة المذكورة سابقا فان كان معنى الكلام السابق يخادعون رسول الله والمؤمنين على احد الوجهين يكون معنى الثاني وما يخادعون رسول الله وانما يخادعون انفسهم وان كان قصرها على انفسهم مجازا عن قصر ضررها عليهم وان كانت المخادعة المذكورة سابقا مستعارة للمعاملة الجارية فيما بينهم و بين الله تعالى والمؤمنين الشبيهة بمعاملة المخادعين يكون معنى الثاني ان تلك المعاملة الشبيهة بمعاملة المخادعين كانت مقصورة عليهم والمراد حصر ضررها اللازم لها فيهم (**قوله** اوانهم في ذلك) اى في خداعهم الله تعالى والمؤمنين خدعوا انفسهم حقيقة بين اولا ان معنى قصر مخادعتهم على انفسهم قصر ضررها اللازم لها على انفسهم بان يراد بالمخادعة لازمها الذي هو الضرر والوبال ثم ذكر انه يحتمل ان يراد بها حقيقة المخادعة وعلى هذا المعنى ايضا اندفع ما يتوهم من ان قصر مخادعتهم على انفسهم ينافي ما سبق من قوله تعالى يخادعون الله والذين آمنوا وذلك لان هذه المخادعة مخادعة اخرى جارية بينهم و بين انفسهم باعتبار التغاير المبنى على التجريد بان يجردوا عن انفسهم اشخاصا يخادعونهم كما يخادعون غيرهم من الاشخاص كما جرد الشاعر من نفسه شخصا فخاطبه بقوله تطاول ليلك بالاثمد * وبهذا المعنى يندفع ايضا ما يقال من ان المخادعة لاتكون الا بين اثنين فكيف يتصور مخادعتهم انفسهم ولا اثنينية وتصوير جريان المخادعة بينهم و بين انفسهم في مخادعتهم الله تعالى والمؤمنين على الوجه المذكور انهم في تلك المخادعة يخدعون انفسهم بان يوهموها الاباطيل والاكاذيب من انهم قد خدعوا الله تعالى والمؤمنين وانفسهم تخدع بذلك وتغتر وتطمئن وكذلك انفسهم تخدعهم بان تحدثهم وتلقيهم الامنيات الخالية عن الفائدة والاطماع المبنية على السفاهة والوقاحة فلما اوهموا انفسهم الاباطيل واوهمتهم انفسهم الاكاذيب مثل انه يتفرع على تلك المعاملة مع المؤمنين امور واغراض مهمة كانت معاملتهم مع انفسهم شبيهة بمعاملة المخادعين فاطلق عليها اسم المخادعة ثم اشتق منها لفظ يخادعون فكانت استعارة تبعية (**قوله** لان المخادعة لاتتصور الا بين اثنين) لما كانت نفس القراءة ثابتة بالنقل المتواتر وجب ان يحمل هذا التعليل على كونه بيانا لوجه اختيارهم هذه

اوانهم في ذلك خدعوا انفسهم لما غروها بذلك و خدعتهم انفسهم حيث حدثتهم بالاماني الفارغة وحملتهم على مخادعة من لايخفى عليه خافية وقرأ الباقون وما يخدعون لان المخادعة لاتتصور الا بين الاثنين

القراءة وترجيحها على القراءة الاولى الثابتة ايضا بالنقل المتواتر و يرد على هذه القراءة ايضا ان المخادعة كما انها لاتتصور الا بين اثنين كذلك الخدع يقتضي شخصا مغايرا للمخادع حتى يقصد اصابة المكروه به و يندفع بالمصير الى التجريد لكن من جانب واحد بان يجردوا من انفسهم اشخاصا يخدعونها اي يعاملونها معاملة الخادع المخدوع (قوله وقرئ يخدعون) من خدع بتشديد الدال على بناء التفعيل للمبالغة والتكثير وقوله يخدعون بفتح الياء و الخاء وكسر الدال المشددة اصله يختدعون نقلت فتحة التاء الى الخاء ثم قلبت التاء دالا لقرب مخرجهما ثم ادغمت الدال فى الدال وهو ههنا متعد نصب مفعوله كما فى قولك انتزعت الشئ اى اقتلعته وقيل ينبغي ان يكون نصب انفسهم فى هذه القراءة بنزع الخافض الا ان يثبت مجئ اختدع بمعنى خدع (قوله ويخدعون ويخادعون على البناء للمفعول) اى فى القراءتين معا فعلى هذا انتصاب انفسهم على نزع الخافض على طريقة واختار موسى قومه اى من قومه يقال خدعت زيدا نفسه اى عن نفسه اوعلى التمييز ان جوز كون التمييز معرفة وانتصابه على باقى القراءات على المفعولية لما تقرر ان المستثنى المفرغ يعرب على حسب اقتضاء العامل وهو مالا يذكر فيه المستثنى منه وشرطه ان يكون بعد نفي اوشبهه كالاستفهام والنهي والله تعالى اعلم (قوله والنفس ذات الشئ وحقيقته) سواء كان جسمانيا اولا لقوله تعالى تعلم ما فى نفسي ولا اعلم ما فى نفسك والمتبادر من هذه العبارة ان يكون لفظ النفس حقيقة فى الذات مجازا فيما عداه فيكون قوله لان نفس الحي به بيانا للعلاقة وكذا الحال فى سائر التعليقات يعني ان لفظ النفس فى الاصل اسم لذات الشئ ثم اطلق على امور آخر للعلاقة بينها و بين ذات الشئ نقل ولذا من ذات الشي واطلق على الروح سواء كان روحا حيوانيا او انسانيا وهو النفس الناطقة بناء على ان الروح باى معنى كان سبب لقوام النفس بمعنى ذات الشئ الحي على طريق اطلاق اسم المسبب على السبب ثم نقل عنه الى القلب لانه محل الروح الحيواني وكذا هو محل للروح الانساني على رأي المتكلمين لان محله فى جميع البدن يحل القلب ايضا وله تعلق خاص بالقلب من حيث ان حلوله فى البدن يتوقف على حلوله فيه فاذا فارق القلب ينقلع عن البدن قال الشريف المحقق فى شرح المواقف ان القلب له تجويف فى جانبه الايسر يجذب الدم لطيف الدم فيبخره بحرارته فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء ثم انه يسري من القلب الى جميع البدن ولما كان القلب منبعه قال لانه محل الروح (قوله او متعلقه) اي او لان القلب متعلق الروح على ان يراد بالروح الروح الانساني وهو عند اكثر المتكلمين جسم لطيف سار فى البدن حال فيه واذا تعلق بجميع البدن تعلق الحلول يكون متعلقه بالقلب الذي هو العضو الصنوبري والروح عند الحكماء

وقرئ ويخدعون من خدع ويخدعون بمعنى يختدعون ويخدعون ويخادعون على البناء للمفعول ونصب انفسهم بنزع الخافض والنفس ذات الشئ و حقيقته ثم قيل للروح لان نفس الحي به وللقلب لانه محل الروح اومتعلقه

بجوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبر والتصرف بواسطة تعلقه بالروح الحيوانى الحال فى القلب وهو عندهم ليس بجسم ولا متعلق بالجسم تعلق الحلول فيه (قوله والدم) اى ونقل لفظ النفس من ذات الشئ وقيل للدم نفس من حيث ان نفس الشئ اى ذاته تتقوم بالدم حتى روى ان بعض الاطباء ذهبوا الى ان الروح هو الدم وقيل للماء ايضا نفس لان ذات الشئ يحتاج اليه فرط احتياج قال تعالى وجعلنا من الماء كل شئ حى روى ان قيصرا بعث الى معاوية رضى الله تعالى عنه بقارورة وقال له اجعل فيها كل شئ فسأل ابن عباس رضى الله عنهما فقال لهم اجعل فيها ماء (قوله والرأى فى قولهم فلان يؤامر نفسه) اى يشاور رأيه اذا تردد فى الامر واتجه له رأيان داعيان لا يدرى على ايهما يعتمد (قوله لانه ينبعث عنها) اى لان الرأى ينبعث عن ذات الفلان وهو اشارة الى ان اطلاق النفس على الرأى مجاز مرسل من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب من حيث ان الرأى ينبعث عن النفس (قوله او يشبه ذاتا تأمره) عطف على قوله ينبعث فعلى هذا يكون اطلاق اسم النفس على الرأى على طريق الاستعارة المبنية على تشبيه الرأى الداعى بالذات المشير الآمر واطلاق اسم المشبه به على المشبه وفى الحواسى الشريفية كونه استعارة مبنية على المشابهة انسب بهذا المقام واظهر بحسب المعنى ولعل وجه كونه انسب ان المؤامرة والمشاورة انما تتعلق بالذوات المشيرة وتلائمها فالمناسب ان تكون ترشيحا للاستعارة ووجه كونه اظهر بحسب المعنى ان اعتبار المشابهة بين النفس والرأى الداعى اظهر من اعتبار كون النفس سببا للرأى لان السبب الحقيقى هو الله تعالى (قوله والمراد بالنفس ههنا ذواتهم) لانها اصل معناها ولا مقتضى للعدول عنها (قوله لا يحسون بذلك) اى بكون دائرة الخداع راجعة اليهم (قوله لتمادى غفلتهم) اى لامتداد غفلتهم وبلوغها الى مداها اى غايتها قال الامام الشعور العلم الحاصل بالحس ومشاعر الانسان حواسه والمعنى ان لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس لكنهم لتماديهم فى الغفلة صاروا بمنزلة من لا حس له وفيه اشارة الى انهم اخس وادنى حالا من البهائم ويلحقون بالجمادات (قوله واصله الشعر) وهو الفهم والعلم وفى الصحاح يقال شعرت بالشئ اشعره شعرا اى فطنت له ومنه قولهم ليت شعرى اى ليتنى علمت ومنه الشعار وهو سعار القوم فى الحرب علامتهم التى بها يعرف بعضهم بعضا فهو سبب الشعور وايضا الشعار ثوب يلى الجسد ويحس به (قوله ومجاز فى الاعراض النفسانية) اى الصفات العارضة للنفس وهو جمع عرض بفتحتين وبالعين المهملة والمراد بالجهل الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شأنه ذلك وبسوء الاعتقاد الجهل المركب لانه عبارة عن الاعتقاد الغير المطابق والحسد تمنى زوال نعمة المحسود الى الحاسد والضغينة الحقد الكامن الذى يؤدى الى قصد الانتقام اطلاق لفظ المرض

ويحدهم عن حواسهم بها به والماء لفرط احتياجها اليه والرأى فى قولهم فلان يؤامر نفسه لانه ينبعث عنها او يشبه ذاتا تأمره وتشير عليه والمراد بالانفس ههنا ذواتهم ويحتمل حملها على ارواحهم وارائهم (وما يشعرون) لا يحسون بذلك لتمادى غفلتهم جعل لحوق وبال الخداع ورجوع ضرره اليهم فى الظهور كالمحسوس الذى لا يخفى الا على مؤوف الحواس والشعور الاحساس ومشاعر الانسان حواسه واصله الشعر ومنه الشعار (فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا) المرض حقيقة فيما يعرض البدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص به ويوجب الخلل فى افعاله ومجاز فى الاعراض النفسانية التى تخل بكمالها كالجهل وسوء العقيدة والحسد والضغينة وحب المعاصى لانها مانعة عن نيل الفضائل او مؤدية الى زوال الحياة الحقيقية الابدية

والآية الكريمة تحتملهما فان قلوبهم كانت متألمة تحرقا على مافات عنهم من الرياسة وحسدا على مايرون من ثبات شأن الرسول صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه يوما فيوما وزاد الله تعالى غمهم بما زاد في اعلاء امره واشادة ذكره

على هذه الصفات على طريق الاستعارة التصريحية لابتنائه على المشابهة بين تلك الصفات والمرض الحقيقي فان الامراض البدنية فيها حالتان الاولى انها تخرج البدن عن الاعتدال اللائق به وتوجب الخلل في افعاله فان المرض العارض لكل عضو يمنعه عن كماله وهو صدور الافعال المتعلقة به عنه من غير خلل والثانية تأديته الى زوال الحياة الجسمانية وهلاك الجسم والاعراض النفسانية المذكورة تشبه بالامراض البدنية في هاتين الحالتين فانها تمنع النفس عن كمالها وهو اكتساب الفضائل الدينية من معرفة الله تعالى وطاعته وسلوك سبيل مرضاته في جميع ما يأتيه ويذره وربما تؤدي الى هلاك النفس بزوال حياتها الحقيقية الابدية الحاصلة للمؤمنين في دار السعادة واراد بالفضائل في قوله لانها مانعة عن نيل الفضائل ما لا يؤدي انتفاؤها الى الكفر وزوال الحياة الحقيقية الابدية بقرينة قوله اومؤدية الى زوال الحياة الحقيقية (**قوله** والآية الكريمة تحتملهما) اي تحتمل ان يراد بالمرض فيها معناه المجازي الذي هو الاعراض النفسانية وان يراد به ماهو من قبيل الامراض البدنية وهو مايعرض لجرم القلب الصنوبري من سوء مزاجه وتألمه ووجعه فان الانسان اذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة ماهو المكروه عنده واستمر بذلك ودام فربما صار ذلك سببا لتغير مزاج قلبه ووجعه وهذا مع كونه معنى حقيقيا لمرض القلب ابلغ من المعنى المجازي الذي لا يرتكب الا لكونه ابلغ من الحقيقة (**قوله** فان قلوبهم متألمة تحرقا على ما فات عنهم من الرياسة) اي احتراقا وتحزنا على فواته وهو علة لتألم قلوبهم وتوجعها توجعا حسيا من اجل مافات عنهم من الرياسة فان اهل المدينة قد اتفقوا على ان يبايعوا ابن ابي بيعة السيادة ويتوجوه بتاج الامارة قبل طلوع شمس الاسلام وقدوم فخر المرسلين صلى الله عليه وسلم عليهم فلما تغرر من النبوة وقبلها اكثر اهل المدينة وتركوا ماعزموا عليه في حق ابن ابي عظم ذلك عليه وعلى اصحابه واتباعه فلم يقدروا على هضمه واساغته واصبر عليه بل مرض به قلوبهم مرضا حقيقيا واشتد وجعها حتى ظهر منهم ماظهر مما يتعلق بهتك حرمة رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتذر سعد بن عبادة رضي الله عنه من قبل ابن ابي بقوله اعف عنه يارسول الله واصفح الى تمام الحديث وفي الحواشي الشريفية ان التحرق ههنا من حرق الاسنان اي حك بعضها على بعض حتى يسمع لها صريف اي صوت وهو كناية عن شدة الغيظ وهو ليس من الاحتراق لان استعماله بعلى يمنع هذا المعنى (**قوله** وزاد الله غمهم) اي تألم قلوبهم المسبب من اغتمامهم بمشاهدة مايكرهونه من اعتلاء شانه عليه الصلاة والسلام وزيادة قدره يوما فيوما فأطلق السبب الذي هو الاغتمام واريد المسبب وهو تألم قلوبهم فهو معطوف على قوله فان قلوبهم كانت متألمة والمقصود منه تفسير قوله تعالى فزادهم

الله مرضا على تقدير ان يحمل المرض على المرض البدنى الحقيق والمناسب لقوله فان قلوبهم كانت متألمة ان يقول هنا فزادهم الله تألم قلوبهم ليطابق قوله تعالى فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا فان الزيادة لابد ان تكون من جنس المزيد عليه والاغتمام ليس من جنس تألم جرم القلب بل هو السبب المؤدى اليه فلا يمكن ان يكون المراد بالاغتمام التألم المسبب عنه فان اغتمامهم بمشاهدة مايكرهونه من اعلاء امر رسول الله صلى الله عليه وسلم وتزايد قدره يوما فيوما لماكان سببا مفضيا الى تألم قلوبهم عبر عن تألمها باغتمام حيث قال وزاد الله غمهم بمازاد فى اعلاء امره واشادة ذكره اى رفع قدره وفى الصحاح اشاد بذكره اى رفع من قدره (**قوله** ونفوسهم كانت مؤوفة) بالنصب عطفا على قوله قلوبهم كانت متألمة وهواشارة الى توجيه المعنى على تقدير ان يراد بالمرض المعنى المجازى فعلى هذا يكون معنى قوله فزادهم الله مرضا فزادهم الله تعالى ذلك المذكور من الكفر و سوء الاعتقاد ونحو ذلك بالختم على قلوبهم وهو من جنس المزيد عليه لانه يؤكده و يقويه او المعنى فزادهم الله تعالى ذلك بازدياد التكاليف عليهم اى بزيادتها فان الازدياد متعد ههنا ومضاف الى مفعوله وان كان المشهور استعماله لازما ونظيره فى اضافة المصدر الى مفعوله قوله وتكرير الوحى فان اصله وتكريره الوحى الى النبى صلى الله عليه وسلم وكذا قوله وتضاعف النصر فان معناه وتضعيف النصر له عليه الصلاة والسلام و يحتمل ان يكون الازدياد والتضاعف كنايتين عن الزيادة والتضعيف لكونهما لازمين لهما جعل الطبع زيادة على مافى قلوبهم من المرض بالمعنى المجازى كالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبى صلى الله عليه وسلم بناء على ان الطبع بمعنى احداث الهيئة المانعة عن قبول الحق فى قلوبهم ومشاعرهم يزيد مافى نفوسهم من مرض الكفر وسوء الاعتقاد ونحوهما وتلك الزيادة من جنس المزيد عليه وملائمة له ومسندة اليه تعالى لكونها من جملة الحوادث المستندة اليه تعالى وجعل زيادة التكاليف وتكرير الوحى وتضعيف النصر ايضا زيادة على مافى نفوسهم من مرض الكفر وسوء الاعتقاد ونحوهما مع انها ليست من جنس المزيد عليه وغير ملائمة له بحسب الظاهر بنا على ان احداث هذه الامور سبب لازدياد مافى نفوسهم من المرض المجازى لانه تعالى كلما زاد تكليفا فانكروه وكلما كرر انزال الوحى على رسوله وسمعوه وكلما نصره ورأوا ذلك ازداد كفرهم وسوء اعتقادهم ولما كان احداث هذه الامور سببا لزيادة كفرهم جعل احداثه بمنزلة زيادة مافى نفوسهم من المرض المجازى فقال زاد الله تعالى ذلك بالطبع او بازدياد التكاليف الخ (**قوله** وكان اسناد الزيادة الى الله تعالى من حيث انه مسبب من فعله) متعلق بقوله او بازدياد التكاليف وجواب عما يرد عليه من ان قوله تعالى فزادهم الله مرضا يستدعى مرضا مجازيا زائدا على ماكان فى قلوبهم بحيث يكون ذلك الزائد من جنس المزيد عليه وملايماله

ونفوسهم كانت مؤوفة بالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبى صلى الله عليه وسلم و نحوها فزاد الله سبحانه وتعالى ذلك بالطبع او بازدياد التكاليف وتكرير الوحى وتضاعف النصر وكان اسناد الزيادة الى الله تعالى من حيث انه مسبب من فعله تعالى واسنادها الى السورة فى قوله تعالى فزادتهم رجسا لكونها سببا

لان الزائد على كل شئ لابد ان يكون كذلك ويستدعي ايضا ان يكون زيادة مستندة اليه تعالى وكل واحد من الامرين ظاهر على تقدير ان يفسر ذلك بان يقال فزاد الله ما فى قلوبهم من الكفر والحسد لظهور دين الله ونصرة رسوله ونحو هما من الامراض المجازية بالطبع لان الطبع بمعنى احداث الهيئة المانعة عن قبول الايمان والطاعة مرض قلبي ملائم لما فى قلوبهم من المرض المجازي وان زيادته مستندة اليه تعالى واما ان فسر ذلك بقوله فزادالله ذلك بازدياد التكاليف وتكرير الوحي وتضعيف النصر فلا يظهر الامر الاول لان زيادة التكاليف واخويه وان كانت افعالا مستندة اليه تعالى الا انها ليست من جنس الامراض المجازية فضلا عن ان تكون من جنس المزيد عليه او ملائما له حتى تعد زيادتها زيادة على ما فى قلوبهم من الامراض وتقرير الجواب ان من فسر المرض المذكور فى قوله تعالى فزادهم الله مرضا بازدياد التكاليف واخويه لم يرد ان هذه الامور الثلاثة امراض مجازية زائدة على ما كان فى قلوبهم حتى يرد ان يقال انها ليست من قبيل الامراض المجازية فضلا عن ان تكون من جنس المزيد عليه او ملائما له بل اراد ان قلوبهم كانت مريضة بالكفر وسوء الاعتقاد ونحوهما فزاد الله ذلك بسبب ان زاد التكاليف وكرر الوحي وضاعف النصر فانه تعالى كلما زاد شيأ من هذه الامور زاد ما فى قلوبهم من الكفر وسائر الامراض المجازية الا ان ما ازداد فى قلوبهم بسبب ازدياد التكاليف ونحوه صفات اكتسبوها باختيارهم فهي مستندة اليهم من هذا الوجه ولهذا يلامون عليها ويعاقبون بسببها وخلق الله تعالى اياها فيهم من جهة انهم صرفوا اختيارهم اليها واكتسبوها لانه تعالى خلقها فيهم جبرا من غير سبق اختيار منهم ولما كان حدوث هذه الامور زيادة على ما فى قلوبهم من الامراض المجازية مبنيا على كسب المكلف اياها صرف اختياره وارادته اليها كان الظاهر اسنادها الى المكلف وكان اسنادها اليه تعالى خلاف الظاهر لان كونها مخلوقة لله تعالى مبنى على كسب العبد اياها وصرف اختياره اليها فاسنادها الى العبد بالقصد والاختيار سابق على اسنادها اليه تعالى بالخلق والايجاد الا ان تلك الزيادة اسندت اليه تعالى من حيث انه [illegible] من حيث ان تلك الزيادة التي هي فى معنى المرض ومؤولة به مسبب عن فعله تعالى فان [illegible] الزائد على ما فى قلوبهم من اصل المرض المجازي وان كان مستندا اليهم واقعا بقصدهم واختيارهم الا انه لما كان مسببا من فعله تعالى اسند اليه تعالى فانه تعالى لو لم يزد التكاليف ولم يكرر انزال الوحي ولم يضاعف نصر الرسول لما ازدادوا شيأ ما فى قلوبهم من الكفر وسوء الاعتقاد ونحوهما من الامراض المجازية ولما كان ما فعل الله تعالى من زيادة التكاليف ونحوها سببا لما اكتسبوه من الامراض المجازية اسندت زيادتها اليه تعالى لان تلك الزيادة المكتسبة لهم وقعت بسبب ما فعل الله تعالى من زيادة التكاليف صارت مستندة اليه تعالى من هذا الوجه وبالجملة

المرض الذي اسندت زيادتها اليه تعالى ان اريد به الافعال المذكورة فهي ليست بامراض وان اريد به مايترتب عليها من الامراض فهي غير مستندة اليه تعالى وتقرير الجواب ان المراد به الثاني واسناد زيادتها اليه تعالى مع كونها مترتبة على اختيارهم من قبيل اسناد الشيء الى موجد سببه اسنادا مجازيا فانهم انما ازدادوا كفرا وضغينة وحسدا ومعاداة للنبي صلى الله عليه وسلم بسبب انه تعالى فعل الافعال التي هي اسباب ازدياد مرضهم فانه تعالى كلما زاد تكليفا فانكروه ازداد كفرهم وسوء اعتقادهم وكلما كرر انزال الوحي على رسوله وسمعوه وكلما نصره ورأوه ازداد كفرهم وحسدهم فكان الله تعالى هوالذي زادهم ما ازدادوه فاسندت الزيادة اليه تعالى على طريق اسناد الفعل الى المسبب له كما اسندت الى نفس السبب في قوله تعالى فزادتهم رجسا فان السورة سبب لتلك الزيادة من حيث انهم اذا سمعوها انكروها وكفروا بها واسناد الشيء الى سببه والى مسببه غير خارج عن قانون البلاغة قوله من حيث انه مسبب اي من حيث ان تلك الزيادة وتذكير الضمير الراجع اليها لكونها في تأويل المرض ﴿ قوله ويحتمل ان يراد بالمرض ما تداخل قلوبهم من الجبن والخور ﴾ عطف على قوله يحتملهما يعني ان المرض المذكور في الآية كما يحتمل ان يراد به مايعرض جرم القلب وان يراد به الاعراض النفسانية التي تخل بكمالها في باب العقائد الدينية كالجهل وسوء الاعتقاد او في باب الاخلاق بان يكون من الرذائل الفعلية كالحسد والضغينة وحب المعاصي يحتمل ايضا ان يراد به الاعراض النفسانية التي تخل بكمالها في باب الاخلاق بان تكون من الرذائل في الهيئات الانفعالية كالجبن والخور وهو تمكين الضعف ﴿ قوله حين شاهدوا ﴾ ظرف لقوله تداخل وقوله وقذف فعل ماض معطوف على قوله شاهدوا وفي قوله وما تداخل قلوبهم اشارة ان هذا المعنى المجازي للفظ المرض امر حدث فيهم وعرض عليهم بعدما رأوا قوة الاسلام وشوكة المسلمين فان التداخل يقتضي العروض والحدوث وقد كانت قلوبهم قبل ذلك قوية حيث كانوا يطمعون في عدم استقرار امره عليه الصلاة والسلام وعدم قبول الخلق اياه ومن قبل منهم ذلك سيندم على فعله ويرجع عنه فيضمحل امره فلما رأوا انه تعالى انزل عليه النصر واظهر دينه على الدين كله ضعفت قلوبهم لغلبة اليأس عليها وايضا انهم كانوا اصحاب شجاعة وجسارة في الحروب فقذف الله تعالى في قلوبهم الرعب فغلب الخوف والجبن على قلوبهم قوله وبزيادة تضعيفه عطف على قوله بالمرض ما تداخل قلوبهم ولما فسر المرض بثلاثة اوجه فسر الزيادة في كل وجه بما يناسبه قوله تعالى في قلوبهم مرض الجار والمجرور فيه خبر مقدم لقوله مرض وتقديمه مصحح للابتداء بالنكرة وقوله تعالى فزادهم الله مرضا جملة فعلية معطوفة على الجملة الاسمية

ويحتمل ان يراد بالمرض ما تداخل قلوبهم من الجبن والخور حين شاهدوا شوكة المسلمين وامداد الله تعالى لهم بالملائكة وقذف الرعب في قلوبهم وبزيادته تضعيفه بما زاد رسول الله صلى الله عليه وسلم نصرة على الاعداء وتبسطا في البلاد

قبلها مسببة عما قبلها بمعنى ان سبب الزيادة حصول المرض فى قلوبهم وزاد يستعمل لازما ومتعديا الى اثنين ثانيهما غير الاول كاعطى وكسا ومثال استعماله لازما قولك زاد المال ومن استعماله متعديا قوله تعالى وزدناهم هدى وقوله فزادهم الله مرضا وقد يحذف احد مفعوليه فيقال زدت زيدا ولايذكر ما زيد وزدت مالا ولايذكر من زدت (قوله اى مؤلم) بفتح اللام على انه اسم مفعول من آلم ايلاما اى اوجع ايجاعا فالمؤلم هو المعذب الذى تعلق به الالم وصار محلاله فهو بمعنى الاليم فانه صفة مشبهة مشتق من الفعل اللازم وهو ألم يألم ألمافهو أليم ومعنى ألم صار ذا الم بان تعلق به الالم فيكون اليم ذى الم وهو بعينه معنى المؤلم (قوله وصف به العذاب للمبالغة) جواب لما يقال من ان أليم حينئذ يكون صفة المعذب بفتح الذال لاصفة العذاب فكيف وصف به العذاب ووجه المبالغة ان التوصيف المذكور يدل على ان الالم المتعلق بالمعذب بلغ فى القوة والكمال الى حيث سرى من المعذب الى العذاب العارض له وانه من شدته يتألم بنفسه وهذا نهاية المبالغة كما وصف الضرب فى قوله * تحية بينهم ضرب وجيع * بكونه وجيعا واليما مع ان الاليم هو المضروب لذلك والمعنى ضرب بهم الوجيع كتحية بينهم على التشبيه البليغ المقلوب فان ظاهر الكلام يدل على تشبيه التحية الواقعة بينهم بالضرب الوجيع وليس فيه كثير لطف بخلاف ما لو حمل الكلام على تشبيه ضربهم الوجيع بالتحية من حيث انهم فى اول التلاقى يتدوئن به بدل ابتداء المتلاقيان بالسلام باللسان (قوله على طريقة قولهم جد جده) اى فى كون الاسناد المدلول عليه بالكلام اسنادا مجازيا لافى كون المسند مسندا الى مصدر كما فى جد جده وانه يكون كذلك لو اسند الاليم والوجيع الى ضمير الالم والوجع وقيل الم اليم ووجع وجيع وليس كذلك ويمكن ان يكون اسناد الاليم الى ضمير العذاب من قبيل اسناده الى مصدره وهو الالم بناء على ان العذاب هو الالم المادح غايته ان لايكون المصدر من لفظ المسند وهو لاينافى كونه مسندا الى مصدره اذ ليس الاسناد الى نفس اللفظ (قوله والمعنى بسبب كذبهم) اشارة الى ان الباء سببية وما مصدرية واما كلمة كان فهى للدلالة على الاستمرار فى الازمنة كذا فى حواشى الشريفية والدلالة على الاستمرار والانقطاع ليست بمعتبرة بحسب الوضع فى معنى كان الناقصة بل كل واحد منهما مستفاد من القرينة وذهب بعضهم الى ان كان يدل على استمرار مضمون الخبر فى الزمان الماضى مستدلا بقوله تعالى وكان الله سميعا بصيرا وقال الرضى انه استمرار ابدى منشأه الغفلة عن ان الاستمرار مستفاد من قرينة وجوب كون الله تعالى سميعا بصيرا لا من لفظ كان فان كان الناقصة موضوعة لمجرد الدلالة على ثبوت خبرها لفاعلها فى زمان ... عليه صيغة الفعل الناقص اما ماضيا او حالا او استقبالا فكان للماضى ويكون للحال او الاستقبال وكن للاستقبال

(ولهم عذاب اليم) اى مؤلم يقال الم فهو اليم كوجع فهو وجيع وصف به العذاب للمبالغة كقوله تحية بينهم ضرب وجيع على طريقة قولهم جد جده (بما كانوا يكذبون) قرأها عاصم وحمزة والكسائى والمعنى بسبب كذبهم .

ومقصود الشريف رحمه الله تعالى بهذا الكلام دفع مايتوهم من المنافاة بين لفظى كان ويكذبون من حيث ان لفظ كان اداة دالة على ان الكذب منتسب اليهم فى الزمان الماضى ولفظ يكذبون يدل على ان انتسابه اليهم فى الحال او فى المستقبل فالزمان الذى يدل عليه يكذبون بصيغته غير الزمان الذى يدل عليه الاداة فما وجه الجمع بينهما وتقرير الدفع ان كلمة كان للدلالة على استمرار كذبهم فى جميع الازمنة بشهادة القرينة كما ان لفظ يكذبون يدل على الاستمرار التجددى (قوله او ببدله) اشارة الى جواز كون الباء للمقابلة فان الجزاء مقابل للجريمة كما ان الجريمة سبب للجزاء وما مصدرية ايضا والمراد بكذبهم قولهم آمنا فانه اخبار منهم باحداثهم الايمان فى الزمان الماضى فيصح توصيفه بالكذب لكونه اخبارا غير مطابق للواقع وان قالوه على ارادة قصد الانشاء لايصح نسبة الكذب اليهم فى انشاء الايمان بل يكون التكذيب حينئذ راجعا الى الاخبار الذى تضمنه هذا الانشاء فانه متضمن للاخبار بصدور الايمان عنهم (قوله من كذبه) بالتشديد نقيض صدقه فالمعنى على القراءة الاولى بكذبهم فى قولهم آمنا وعلى هذه القراءة بتكذيبهم الرسول بقلوبهم وبالسنتهم ايضا اذا خلوا الى شياطينهم الا انه حذف مفعول يكذبون اما رعاية الفاصلة اولقصد التعميم والتنبيه على انهم يكذبون جميع مايجب ان يصدق من الاخبار المتعلقة بالاعتقاد واما لمجرد الاختصار اعتمادا على القرينة الدالة على ان المراد تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم فان شأن اليهود العناد وتكذيب الرسول كائنا من كان (قوله واذا خلوا الى شياطينهم) عطف على قوله بقلوبهم بتقدير وبالسنتهم اذا خلوا وفى بعض النسخ واذا خلوا الى شطار دينهم والشاطر من اعيا اهله خبثا ويقال ايضا لمن غلا فى الضلال يقال خلوت الى فلان اذا اجتمعت معه فى خلوة (قوله اومن كذب الذى هو للمبالغة اوللتكثير) فان بناء فعل بالتشديد قد يكون لمبالغة فعل بالتخفيف بحسب الكيفية اى للدلالة على ان الفعل الصادر من الفاعل قوى شديد بالغ اقصى درجات الكمال وقد يكون للدلالة على كثرة الفعل وزيادته بحسب الكمية والعدد فمعنى يكذبون على الاول يكذبون كذبا عظيما وعلى الثانى يكذبون كذبا كثيرا من جهة كثرة الفاعلين كما فى قولهم موتت البهائم فان بناء فعل فيه لتكثير الفعل من جهة كثرة الفاعل وفى قولهم بين الشئ للدلالة على كمال تبين الشئ وقوة ظهوره واتضاحه فالمثالان من قبيل اللف والنشر المرتب فان قوله بين الشئ مثال لكون بناء التفعيل للمبالغة وقوله موتت البهائم مثال لكونه للتكثير وكلمة او فى قوله او للتكثير لمنع الخلو اذ لامنافاة بين المبالغة والتكثير الذى هو المبالغة بحسب الكم قال صاحب الكشاف فى سورة مريم فى تفسير قوله تعالى انه كان صديقا نبيا الصديق من ابنية المبالغة ونظيره الضحيك والنطيق والمراد

او ببدله جزاء لهم وهو قولهم آمنا بالله وقرأ الباقون يكذبون من كذبه لانهم كانوا يكذبون الرسول عليه السلام بقلوبهم واذا خلوا الى شطار دينهم
او من كذب الذى هو للمبالغة او للتكثير مثل بين الشئ وموتت البهائم

كثرة ماصدق به من غيوب الله تعالى وآياته وكتبه ورسله او كان بليغا فى الصدق لان مالك النبوة الصدق (قوله اومن كذب الوحشى اذاجرا شوطا) اى مسافة وميدانا قريبا كان او بعيدا وفى الحواشى الشريفية قولهم كذب الوحشى مجاز مأخوذ من كذب الذى بمعنى التعدية كأنه يكذب رأيه وظنه فيقف لينظر ماوراءه ولما كثر استعماله فى هذا المعنى وكانت حال المنافق شبيهة به جاز ان يستعار منه لها الى هنا كلامه اى شبه تردد المنافق بين الدينين واظهاره الايمان خوفا وحذرا ثم تفكره فى لحوق مايخاف منه به بحال الوحشى فى جريه شوطا ووقوفه ثم استعير لفظ هذه الحالة وهو التكذيب على نفاقه واشتق منه لفظ يكذبون استعارة تبعية قوله والكذب هو الخبر عن الشئ على خلاف ماهو به اى هو الاخبار عن المحكوم عليه بانه على وجه يكون ذلك الوجه خلاف الوجه الذى ذلك المحكوم عليه ملابس بذلك الوجه فى الواقع (قوله وهو حرام كله) قيل كأنه مذهب الشافعية اذ ذكر فى كتب الحنفية انه يجوز فى ثلاثة مواضع فى الصلح بين الناس وفى الحرب ومع امرأته (قوله وماروى الخ) جواب عما يقال اذا كان الكذب كله حراما فكيف كذب ابراهيم عليه السلام ثلاث كذبات الاول قوله انى سقيم وليس به سقم وثانيها قوله بل فعله كبيرهم ولم يفعل الصنم الكبير شيأ وثالثها قوله لملك الشام حين اراد ان يغصب زوجته سارة هذه اختى وهى زوجته لااخته وقيل الكذبات الثلاث قوله هذا ربى ثلاث مرات حين ما جن عليه الليل فرأى كوكبا وحين رأى القمر وحين رأى الشمس وتقرير الجواب ان اطلاق الكذب عليها على سبيل المجاز تسبيها لها بالكذب لكونها فى صورته لانها ليست كذبا فى الحقيقة بل هى تعريض والتعريض ان يشار بالكلام الى جانب والغرض منه جانب آخر فقوله انى سقيم وان اوهمهم انه سقيم فى الحال ليتركوه عن الذهاب معهم الى عيدهم ويخلوا سبيله فيكسر اصنامهم لكن الغرض منه جانب آخر وهو انه سيسقم لما علم ذلك بامارة من النجوم من حيث كونه عالما باحكامها واحوالها اوانه مستقيم لما يجد من الغيظ الشديد باتخاذهم الاصنام آلهة وقوله بل فعله كبيرهم اوهمهم ان الكبير كسر الصغار غيرة على تسويتكم اياها به فى استحقاق العبادة والتعظيم والغرض الاشعار بعدم قدرته عليه وان من عجز عن ان يدفع عن نفسه مثل هذا الضعف و مدمة كيف يكون آلها فاذا لم يصلح هو للالوهية فالصغار المكسورة اولى ان تكون آلهة وقوله هذه اختى اوهم الملك انها اخته من جهة النسب و الغرض منه الاخوة فى الدين وانتسابهما الى دين واحد واراد بذلك تخليصها من يد الظالم فان ذلك الملك كان من قوانين سياسته ان لايتعرض اللذوات الازواج واللاتى لاازواج لهن لاسبيل له عليهن الا اذا رضين فاوهمه انها ليست بذات زوج ليخلصها منه وقوله هذا ربى كلام على سبيل التنزل والعرض وارخاء العنان مع الخصم

اومن كذب الوحشىّ اذا جرى شوطا و وقف لينظر ما وراءه فان المنافق متحير متردد والكذب هو الخبر عن الشئ على خلاف ما هو به وهو حرام كله لانه علل به استحقاق العذاب حيث رتب عليه وما روى ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام كذب ثلاث كذبات فالمراد به التعريض ولكن لما شابه الكذب فى صورته سمى به

فى المحاورة كأنه يعرض ربوبيته تنبيها على خطأهم فى اتخاذهم المتغير الحادث الممكن ربا (قوله عطف على يكذبون) وتقدير الكلام وبما كانوا اذا قيل لهم لاتفسدوا الخ وعلى الثانى ومن الناس من اذا قيل لهم لاتفسدوا والاول اوجه لقرب المعطوف عليه ولافادته تسبب الفساد للعذاب فيدل على قبحه ووجوب الاحتراز عنه كالكذب ونخلوه عن تخلل البيان اوالاستيناف وهو يخادعون الله وما يتعلق به بين اجزاء الصلة (قوله وماروى عن سلمان) الفارسى رضى الله عنه اشارة الى جواب ما يقال عطفه على يكذبون او يقول يستلزم ان يكون الذين نهوا عن الافساد فى الارض هم المنافقون الذين كانوا فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وقالوا آمنا وهو ينافى ماروى من انهم لم يأتوا بعد وجوابه ان المنافاة انما يلزم ان لوكان معنى قوله لم يأتوا بعد مايفهم من ظاهره وليس كذلك بل معناه انهم لم ينقرضوا ولم يأتوا عن آخرهم بل وسيكون من بعد هذا الوقت او من بعد زمانه عليه الصلاة والسلام من حاله حالهم فى النفاق ومايترتب عليه وانما احتيج الى التأويل المذكور لان هذه الآية متصلة بما قبلها بالضمير الذى فيها فيكون اهلها اهل ما قبلها بالضرورة ومعلوم ان اهل ما قبلها قد اتوا قبل ان يقول سلمان رضى الله عنه هذه المقالة كيف يصح منه ان يقول ان اهل هذه الآية لم يأتوا بعد فوجب ان يأول كلامه افساد حمله على ظاهره (قوله وكلاهما يعمان كل ضار ونافع) يعنى ان كل واحد من قوله تعالى لاتفسدوا ومصلحون لم يذكر مفعوله للتعميم فان الافساد يتناول اضرار كل مايصح ان يتعلق به الافساد باخراجه عن الاعتدال اللائق به وكذا الاصلاح يتناول نفع كل مايصح ان يتعلق به الاصلاح بان يحدث فيه الاعتدال اللائق به فكانه قيل لهم لاتخرجوا شيأ مما فى الارض عن الاعتدال اللائق به ولاتضروه اصلا وقالوا انما نحن مصلحون كل شئ مما فى الارض مما يصح ان يتعلق به الصلاح والنفع فعلى هذا يكون كل واحد من قوله ضار ونافع بناء النسبة نحو (تامر ولابن) فيكون المعنى انهما يعمان كل مايصح ان يتعلق به الاصلاح والافساد ويكون المقصود الاشارة الى ان عدم ذكر مفعول الافساد والاصلاح للتعميم جميع مافى الارض مما يصح ان يتعلق به الافساد والاصلاح (قوله وكان من فسادهم) اى من الفساد الناشئ من جهتهم فى الارض لامن فسادهم فى انفسهم يقال هاج الشئ هيجا اى ثار وارتفع وهاجه غيره يتعدى ولايتعدى والمراد بقوله هيج الحروب والفتن هو مااستعمل لازما لان المتعدى هو الافساد لا الفساد (قوله ومما لاة الكفار عليهم) اى بمعاونة الكفار عليهم على المسلمين بافشاء اسرار المسلمين الى الكفار يقال مالأه اى عاونه وهو مهموز اللام قال الراغب يقال مالأته اى عاونته فى مهمة وساعدته عليه اى صرت من ملأه وجمعه كما يقال شايعته اى صرت من شيعته (قوله فان ذلك) اى هيج الحروب

(واذا قيل لهم لاتفسدوا فى الارض) عطف على يكذبون او يقول وماروى عن سلمان رضى ان اهل هذه الآية لم يأتوا بعد لعله اراد به ان اهله ليس الذين كانوا فقط بل وسيكون من بعد من حاله حالهم لان الآية متصلة بما قبلها بالضمير الذى فيها والفساد خروج الشئ عن الاعتدال والصلاح ضده وكلاهما يعمان كل ضار ونافع وكان من فسادهم فى الارض هيج الحروب والفتن بمخادعة المسلمين وممالاة الكفار عليهم بافشاء الاسرار اليهم فان ذلك يؤدى الى فساد مافى الارض من الناس والدواب والحرث

والفتن بالطريق المذكور وهو اشارة الى وجه كون هيجان الحروب والفتن فسادا فى الارض يعنى ان الفساد فى الارض لماكان عبارة عن خروج مافيها من الناس و الدواب والحرث عن الاعتدال اللائق به وكان هيجان الحروب والفتن سببا لذلك الخروج كان اطلاق اسم الفساد عليه من قبيل اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا فمعنى لاتفسدوا لا تهيجوا الفتن المؤدية الى فساد مافى الارض من الناس والدواب فانهما يختلان فى الحرب وكذا الحرث فانه ينقطع علفا لخيل اهل الحرب اويدس بالارجل (**قوله** ومنه اظهار المعاصى) عطف على قوله من فسادهم جعل اظهار معصية الله تعالى من فسادهم فى الارض لان الشرآئع سنن موضوعة بين العباد هدى ورحمة لهم فاذا تمسك الخلق بها زال العدوان والبغضاء بينهم ولزم كل احد شانه فحقنت الدماء وسكنت الفتن فكان فيه صلاح الارض وصلاح اهلها بخلاف ما اذا تركوا التمسك بالشرآئع واقدم كل احد على مايهواه ويميل اليه طبعه فانه حينئذ يقع الهرج والمرج والقتل والاضطراب فيقع فساد عظيم فى الارض فقوله تعالى لاتفسدوا فى الارض معناه لاتفعلوا مايؤدى الى الفساد فى الارض وهو الاعراض عن الطاعة والتمسك بالشريعة واتيان المعصية (**قوله** والقائل هو الله تعالى اوالرسول او بعض المؤمنين) وكل ذلك محتمل الاان الاقرب ان ذلك القائل كان مسافها لهم بذلك الكلام فهو اما الرسول صلى الله عليه وسلم شافههم بذلك بناء على انه بلغه عنهم مايدل على نفاقهم ولم يقطع بذلك فنصحهم فاجابوا بما يحقق ايمانهم وانهم فى الصلاح بمنزلة سائر المؤمنين واما بعض من المؤمنين الذين يرون منهم مايؤدى الى وقوع الفساد فى الارض فيقولون لهم على سبيل الوعظ لاتفسدوا فى الارض (**قوله** ورد الناصح على سبيل المبالغة) وجه المبالغة كون جوابهم بالجملة الاسمية الدالة على الثبات والاستمرار وكون تلك الجملة مصدرة بكلمة انما الدالة على تأكيد الحكم وعلى القصر ايضا (**قوله** وان حالنا متمحضة) اى خالصة عن شوائب الفساد اشارة الى ان القصر المستفاد من انما هو قصر الافراد فانهم لما نهوا عن الافساد توهموا انه قد حكم عليهم بانهم يخلطون الافساد بالاصلاح فاجابوا بانهم مقصورون على محض الاصلاح لايشوبه شئ من وجوه الافساد (**قوله** لان انما تفيد قصر مادخل على مابعده) تعليل لكون المعنى ماذكره بقوله لان شاننا الخ فان كلمة انما ان دخلت على الموصوف تفيد قصر الموصوف على الصفة ويسمى قصر الشئ على الحكم نحو انما زيد منطلق وان دخلت على الصفة تفيد قصر الصفة على الموصوف ويسمى قصر الحكم على الشئ نحو انما منطلق زيد والآية الكريمة من قبيل الاول (**قوله** وانما قالوا ذلك) يعنى ان المنافقين قالوا انما نحن مصلحون وقصروا انفسهم على محض الاصلاح بناء على انهم تصور واماهم عليه من تهييج الحروب والفتن ومعونة الكفار

ومنه اظهار المعاصى فى الاهانة بالدين فان الاخلال بالشرائع والاعراض عنهما مما يوجب الهرج والمرج ويخل بنظام العالم والقائل هو الله تعالى او الرسول او بعض المؤمنين وقرأ الكسائى وهشام قيل باشمام الضم (قالوا انما نحن مصلحون) جواب لاذا ورد الناصح على سبيل المبالغة والمعنى انه لا يصح مخاطبتنا بذلك فان شاننا ليس الا الاصلاح وان حالنا متمحضة عن شوائب الفساد لان انما تفيد قصر ما دخلت عليه على ما بعده مثل انما زيد منطلق وانما ينطلق زيد وانما قالوا ذلك لانهم تصوروا الفساد بصورة الصلاح لما فى قلوبهم من المرض كما قال الله تعالى أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا

على المسلمين وتعويقهم عن الايمان بصورة الصلاح زعما منهم بان دينهم هو الصواب وان سعيهم لاجل تقوية ذلك الدين واخلاء وجه الارض عما يعارضه و ينفيه و يبطله فلما زعموا ان سعيهم وجل همتهم تقرير ما هو الصواب والصلاح عندهم قالوا انما نحن مصلحون بناء على زعمهم الباطل الا انهم اوهموا المسلمين بذلك ان مقصودهم انما هو صلاح ما في الارض وتقوية دين الاسلام واظهاره على سائر الاديان اذ لا طاقة لهم على اظهار ما اعتقدوه في باطنهم للمسلمين وان يحكموا عليه بانه هو الصلاح والصواب وما عليه المؤمنون هو الفساد والضلال فلذلك ابهموا كلامهم حيث قالوا انما نحن مصلحون فاوهموا به المسلمين انهم مصلحون في دين الاسلام وكان ما في ضميرهم انهم مصلحون في دينهم لا في دين الاسلام ومفعول يشعرون اما محذوف اختصارا اى لا يعلمون انهم مفسدون لانهم يظنون أن الذى هم عليه من ابطال الكفر ومما لاة الكفار على المسلمين وتهييج الفتن ونحوها اصلاح واما اقتصارا على مجرد نفى الشعور عنهم وهو الادراك بالحواس ومن انتفى عنه ذلك انتفى عنه العلم رأسا ولفظ لكن فى الاية للاستدراك بالنفى بعد الايجاب وقد يكون بالايجاب بعد النفى ايضا ووجه الاستدراك فيها انه لما قيل هم المفسدون سبق الى الوهم انهم يفعلون ذلك من حيث يشعرون بناء على انهم وصفوا بالافساد وجعل ذلك وصفا قائما بهم فيتبادر الى الوهم انهم يعلمون باتصافهم به اذ الظاهر ان يعلم الانسان ما فيه من الصفات فدفع الوهم المذكور بقوله ولكن لا يشعرون مبالغة فى جهلهم لان الجهل المركب لاسيما اذا تعلق بما هو من احوال النفس فى غاية القباحة لاسيما عند قيام دلائل واضحة و براهين قاطعة يتبين بها المصلح من المفسد والمحق من المبطل (**قوله** رد لما ادعوه ابلغ رد) فانهم لما ادعوا كونهم مصلحين و بالغوا فيها بايراد الكلام على صورة الجملة الاسمية المصدرة بانما الداله على تأكيد الحكم وقصرهم انفسهم على الصلاح بولغ فى ردهم بوجوه متعددة الاول انه سلك فى ردهم مسلك الاستيناف فانه لكونه منساقا الى السامع بعد السؤال والطلب يكون ادل على تمكن الحكم فى ذهنه من الذى سمعه ابتداء بلا تعب والثانى تصدر تلك الجملة المستأنفة بكلمة الا المركبة من همزة الانكار وحرف النفى فيفيد بذلك تحقق ما بعدها لان أنكار النفى تحقيق للاثبات وكذلك كلمة اما فانها ايضا مركبة من همزة الاستفهام التى للانكار وحرف النفى لافادة التنبيه على تحقق ما بعدها لكنهما بعد التركيب صارتا كلمتى تنبيه وذهب كثير من النحاة الى انهما لا تركيب فيهما ونظيرهما الهمزة الداخلة على ليس فى كونها لتحقيق ما بعدها فان قوله تعالى اليس ذلك بقادر يفيد تحقيق قادر يته وتقريره (**قوله** الا المنبهة) اما فى محل الجر على انه بدل من حرف التأكيد واما فى محل الرفع على انه خبر مبتدأ محذوف (**قوله** وان المقررة) عطف على قوله

(الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون) رد لما ادعوه ابلغ رد للاستئناف به وتصديره بحرفى التأكيد الا المنبهة على تحقيق ما بعدها فان همزة الاستفهام التى للانكار اذا دخلت على النفى افادت تحقيقا ونظيره اليس ذلك بقادر و لذلك لا تكاد تقع الجملة بعدها الا مصدرة بما يتلقى بها القسم واختها أما التى هى من طلائع القسم وان المقررة للنسبة وتعريف الخبر وتوسيط الفصل لرد ما فى قولهم انما نحن مصلحون من التعريض للمؤمنين و الاستدراك بلا يشعرون

الاالمتبهة اى احدهما الا والآخران (قوله ولذلك) اى ولكونها لتحقيق مابعدها يصدر مابعدها غالبا بما يتلق به القسم اى بما يجاب به يقال تلقاه بكذا واستقبله به اى اجابه به ومايجاب به القسم اللام وان وحرف النفى نحو والله ان زيدا قائم اولزيد قائم اوماقام زيد وانما اجيب القسم باللام وان لانهما يفيدان التأكيد الذى لاجله جله القسم فدخلان لتربية فائدة القسم (قوله واختها اما) جملة اسمية وقعت معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه والطلايع جمع طليعة وهى مقدمة الجيش سميت طليعة لطلوعهم قبل الجيش استعيرت ههنا لمطلق المقدمة فقوله من طلايع القسم اى من مقدماتها كما فى قوله

اما والذى ابكى واضحك والذى * امات واحيى والذى امره الامر

لقد تركتنى احسد الوحش ان ارى * اليفين منها لايروعهما الذعر

اى والله الذى صفته كيت وكيت انى اذا نظرت الى الوحوش وهى تألف فى مراعيها اثنين اثنين لايفزعهما رقيب حسدتهما وتمنيت ان تكون حالى مع صاحبتى كحالهما لانفها وفى التنهاقوله لقد تركتنى جواب القسم وقوله ان ارى ان كان بكسر همزة ان فالمعنى على الشرط وان كان بفتحها فالمعنى احسد الوحش على ان ارى كما يقال حسدته على كذا والوجه الثالث من وجوه المبالغة فى رد ما ادعوه تعريف الخبر فانه وان كان يفيد قصر المسند على المسند اليه كما ذكره صاحب المفتاح وشهد به الاستعمال مثل ان الله هو الرزاق اى لارازق سواه فيكون ضمير الفصل حينئذ لتأكيد هذا القصر فانه يؤكد مايجده فى الجملة من القصر وقد افاد هذا الكلام قصر المسند على المسند اليه فأكده ضمير الفصل الا ان تعريف الخبر قد يفيد قصر المسند اليه على المسند ايضا نحو الكرم هو التقوى والحسب هو المال اى لاكرم الا التقوى ولاحسب الا المال قال ابو الطيب

اذا كان الشباب السكر والشيب هما فالحياة هى الحمام

اى لاحياة الا الحمام وضمير الفصل جئ به لتأكيد هذا القصر وقد ذكر فى الفايق ان تعريف المسند يفيد قصر المسند اليه عليه فأكده الفصل اذ معنى التعريف الاشارة الى الحقيقة كما ذكر فى المفلحين وتعريف المفسدون فى هذه الآية ينبغى ان يحمل على قصر المسند اليه على المسند لانه هو المناسب لمقام اعنى مقام رد دعواهم الباطلة فانهم لما قصروا انفسهم على معنى الاصلاح قصر افراد فى جواب من اعتقد فيهم انهم يجمعوا بين صفتى الاصلاح والافساد وهو قول المؤمنين لهم لاتفسدوا فى الارض توهموا ان المسلمين اعتقدوا فيهم انهم يجمعون بين الوصفين فاجابوهم بانهم مقصورون على الاصلاح لايتجاوزون عنه الى صفة الافساد ولايجمعون بينهما اصلا وهو معنى قصر الافراد فنبابهم الله تعالى بما يدل على قصر القلب وهو قوله تعالى الا انهم هم المفسدون فانهم لما اثبتوا لانفسهم صفة الاصلاح و نفوا الاخرى واعتقدوا ذلك قلب الله تعالى

(واذاقيل لهم آمنوا) من تمام النصح والارشاد لهم فان كمال الايمان بمجموع الامرين الاعراض عما لاينبغي وهو المقصود بقوله لاتفسدوا والاتيان بما ينبغي وهو المطلوب بقوله (آمنوا كما آمن الناس) في حيز النصب على المصدر ومامصدرية او كافة مثلها في ربما واللام في الناس للجنس و المراد به الكاملون في الانسانية العاملون بقضية العقل

اعتقادهم هذا واثبت لهم مانفوه ونفى عنهم مااثبتوه فهو قصر قلب لكونه كلاما مع من يعتقد العكس ولايخفى ان المناسب لهذا المعنى ان يحمل التعريف على قصر المسند اليه على المسند ويكون المعنى انهم مقصورون على الافساد لاحظ لهم في الاصلاح بوجه ما وتوسيط الفصل كما يفيد تأكيد القصر المذكور يفيد فائدة اخرى وهي ربما في قولهم انما نحن مصلحون من التعريض للمؤمنين فانه لوقيل نحن مصلحون بدون كلمة انما وقصد به التعريض لجاز فكذا اذاقالوا نحن مقصورون على محض الاصلاح وقصدوا به ذلك فينبغي ان يكون الكلام المسوق لرد دعواهم الكاذبة مشتملا على رد ماقصدوا فيها من التعريض للمؤمنين فيكون توسيط الفصل للفائدة المذكورة وجها رابعا من وجوه الابلغية والوجه الخامس الاستدراك بقوله ولكن لا يشعرون و وجه دلالته على ابلغية الرد انه نفى علمهم بكونهم مفسدين بنفي الاحساس عنهم للاشعار بان افسادهم في الظهور بمنزلة المحسوس الذي لايخفى على من سلم حواسه و عدم علمهم بذلك من حيث انه لااحساس لهم ولما اشتمل هذا الكلام الوارد لرد قولهم انما نحن مصلحون على هذه الامور التي هي وجوه المبالغة وهي مفقودة في ذلك القول كان هذا الكلام ابلغ منه (**قوله** فان كمال الايمان بمجموع الامرين) يعني ان نفس الايمان وان كان عبارة عن التصديق القلبي كما مر الا ان كماله بامرين التخلية عما لاينبغي وهو المعبر عنه بالافساد والتحلية بما ينبغي وهو المعبر عنه بالايمان المماثل لايمان الناس ولايتم النصح بالتوصية باحدهما والكاف في كما اسم بمعنى المثل منصوب المحل على انه صفة مصدر محذوف لآمنوا المذكور وما مصدرية تقديره آمنوا ايمانا مثل ايمان الناس فلما حذف الموصوف اقيمت الصفة مقامه واعربت باعرابه وسميت باسمه تجوزا و يجوز ان تكون الكاف فيه حرف جر وما كافة تكفهــا عن العمل و تصحح دخولها على الجملة الفعلية مع ان حق حرف الجر ان تختص بالاسم (**قوله** مثلها في ربما) فان كلمة مافيه كافة تكف رب عن العمل وتصحح دخولها على الجملة وفي الحواشي الشريفية ان لفظة ما في كما ان كانت كافة عن العمل مصححة لدخولها على الجملة كان التشبيه بين مضموني الجملتين اى حققوا ايمانكم كما تحقق ايمانهم وان كانت مصدرية فالمعنى ايمانا مشابها لايمانهم (**قوله** و اللام في الناس للجنس) المعرف بلام الجنس قد يقصد به نفس الحقيقة من حيث هي كالمحدودات المعرفة باللام وقد يقصد به الجنس بأسره كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر و شئ من هذين المعنيين لايصح ارادته ههنــا لان الجنس من حيث هو ليس بمؤمن وكذا جميع افراده وقد يقصد به بعض افراده من حيث انه فرد منه مع قطع النظر عن اتصافه بوصف زائد كما في قوله * ولقد امر على اللئيم يسبني * وهذا المعنى قليل الجدوى جدا لايصار اليه الا اذا تعذر حمل اللام على العهد الخارجي و تعذر ايضــا حمله على المعنيين

(الآخرين)

الآخرين لتعريف الجنس فظهر بهذا انه لاوجه لجعل اللام في الناس للجنس لتعذر ارادة كل واحد من المعاني الثلاثة للمعرف بلام الجنس الا ان بعض افراد الجنس مع كونه بعضا منهما في نفس الامر قديدعي انحصار الجنس فيه وكونه جميع افراد الجنس لكماله واجتماعه جميع الخواص المطلوبة من ذلك الجنس والفضائل المقصودة من خلقه واستحقاقه بذلك ان ينحصر الجنس فيه ولايعد ماعداه داخلا في عداد ذلك الجنس وافراده لانحطاط رتبته عن رتبة ذلك الجنس لخلوه عن الخواص المطلوبة من ذلك الجنس ومثل هذا الفرد كثيرا ماينفى عنه اسم جنسه ويقال فلان ليس بانسان مثلا اذا لم يوجد فيه المعنى الذي خلق جنس الانسان لاجله فقوله واللام في الناس للجنس اي لاستغراق الجنس بادعاء انحصاره في الافراد الكاملين المستجمعين للخواص المطلوبة من ذلك الجنس والفضائل المقصودة من خلقه وفي الحواشي الشريفية الكاملون في الانسانية هم الجامعون لما يعد من خواص الانسان وفضائله فهم لذلك يستحقون ان ينحصر فيهم الجنس كانهم الجنس كله فهذا الحصر بالنظر الى كمالهم وهو ما اشار اليه المصنف بقوله فان اسم الجنس كما يستعمل لمسماه مطلقا اي سوآء كان نفس الحقيقة من حيث هي اومن حيث تحققه في ضمن افراده يستعمل ايضا للكاملين من افراده فان كل ما اوجده الله تعالى في هذا العالم من الاجناس جعله صالحا لفعل يختص به ولايصلح له غيره كالفرس للعدو الشديد على وجه الفر والكر والبعير لقطع المفاوز البعيدة وحمل الاثقال الفادحة وكذلك كل عضو من الجوارح والاعضاء كاليد والرجل والعين والاذن خلق لعمل يختص به ومن اشرف ما خلقه الله تعالى لمعان تختص به الانسان فانه تعالى حققه ليعرف خالقه حسبما في وسعه ويعرف جميع ما كلف به من الافعال والتروك فيضبطه في جميع ذلك ويعمل على مقتضى علمه فمن بلغ الكمال في هذه المعاني المقصودة من خلقه واستجمعها بتمامها فقد استحق لان يسمى باسم الانسان ومن لم يبلغ هذه المرتبة لم يستحق ان يسمى باسم الانسان بل قد ينفى عنه فيقال فلان ليس بانسان اذ لم يوجد فيه المعنى الذي خلق لاجله (**قوله** ومن هذا الباب) اي من باب نفي اسم الجنس عمن لايوجد فيه الخواص المقصودة منه قوله تعالى صم بكم عمي ونحوه كمن لايسمعون ولايبصرون فانهم ليسوا صما وبكما وعميا في الحقيقة لكن لما نفى عنهم فوآئد السمع والكلام والابصار وثمراتها المقصودة منها سموا بذلك وسلب عنهم السمع والبصر واللسان (**قوله** وقد جمعهما الشاعر) اي وقد جمع الاستعمالين المذكورين وهما استعمال اسم الجنس لمسماه مطلقا واستعماله لما يستجمع المعاني المخصوصة به فان الشاعر اراد بالناس الاول مطلق الناس وبالناس الثاني الناس الكاملين في الانسانية وكذا اراد بالزمان الاول مطلق الزمان وبالثاني الزمان الكامل في الزمانية ومن ههنا يعلم ان دعوى الكمال يجوز اعتبارها في النكرة ايضا واول البيت

فان اسم الجنس كما يستعمل لمسماه مطلقا يستعمل لما يستجمع المعاني المخصوصة به والمقصودة منه ولذلك يسلب عن غيره فيقال زيد ليس بانسان ومن هذا الباب قوله تعالى صم بكم عمي ونحوه وقد جمعهما الشاعر في قوله (اذا الناس ناس والزمان زمان)

ـ ديار بها كنا وكنا نحبها * اذ الناس ناس والزمان زمان

قوله اذا الناس ظرف لقوله كنا والمعنى فى الوقت الذى كان جنس الناس كله ناسا كاملين لاقصور فيهم وكان جنس الزمان كله زمانا كاملا لاخلل فيه (قوله او العهد) عطف على قوله الجنس ولاشك ان المراد به العهد الخارجى فلابد ان يكون المشار اليه باللام حصة معهودة بين المتكلم والمخاطب لتقدم ذكره صريحا او كناية بان يذكر شئ من لوازمه كما فى قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فان لفظ الذكر اشارة الى ماسبق كناية فى قوله تعالى رب انى نذرت لك مافى بطنى محررا فان لفظة ما وان كان يعم الذكور والاناث لكن التحرير وهو ان يعتق الولد لخدمة بيت المقدس انما يكون للذكور دون الاناث فالتحرير قرينة مخصصة للفظة ما بالذكور وقد يستغنى عن تقدم ذكره لعلم المخاطب به بالقرآئن نحو خرج الامير اذا لم يكن فى البلد الا امير واحد وكقولك لمن دخل البيت اغلق الباب والحصة المعهودة فى الآية سوآء اريد بها الرسول ومن معه اومن آمن من ابناء جنسهم لم يتقدم ذكرها لا صريحا ولا كناية لكنها كالمتقدم ذكرها من حيث ان الرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه من المؤمنين كانوا معهودين حاضرين فى اذهانهم لايغيبون عن خواطرهم ابدا لما كانوا مبغضين عندهم ويقاسون منهم مايقاسون من الاحزان حسدا من ظهور امرهم وقبول الناس دينهم لما رأوا من تتابع المعجزات والبراهين القاطعات ونزول الوحى الناطق بالهدى والبينات وكذا عبدالله بن سلام واشياعه فانهم ايضا مبغضون عندهم من حيث انهم كانوا من ابناء جنسهم ومصاحبيهم ثم خالفوهم واتبعوا الحق المبين فانكسرت بذلك قوتهم وتفرقت اعوانهم فهم ايضا معهودون حاضرون فى اذهانهم من هذا الوجه وان لم يتقدم ذكرهم صريحا ولا كناية (قوله من اهل جلدتهم) اى من جلتهم ومن ابناء جنسهم الجوهرى الجلدوا حد الجلود والجلدة اخص منه فالظاهر ان قولنا اهل جلدته عبارة عن المبالغة فى القرب كقولهم هو بضعة منى (قوله واستدل به على قبول توبة الزنديق) الزنديق فى عرف الفقهاء من يبطن الكفر مصرا عليه ويظهر الايمان تقية ونقل عن شرح المقاصد ان الكافر ان كان مع اعترافه بنبوة النبى صلى الله عليه وسلم واظهار شعاير الاسلام يبطن عقائد هى كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق واختلف فى قبول توبته والاصح عند الحنفية انها تقبل قبل الظفر به وبعده لابل يقتل كالساحر والداعى الى الالحاد والاباحى وقيل انه ان تاب قبل الاشتهار بذلك قبلت توبته والافلا تقبل بل يقتل كالساحر ووجه الاستدلال بقوله تعالى آمنوا كما آمن الناس على قبول توبة الزنديق ان المنافقين من الزنادقة وقد امروا بالايمان وطلب منهم ان يؤمنوا فينبغى ان يقبل منهم ذلك لان مالا يقبل من المكلف لايطلب منه بالامر التكليفى واذا قبلت توبتهم وهم من الزنادقة علم ان توبة الزنديق مقبولة وهو المطلوب ووجه الاستدلال به

او العهد والمراد به الرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه اومن آمن من اهل جلدتهم كابن سلام و اصحابه والمعنى آمنوا ايمانا مقرونا بالاخلاص متمحضا عن شوآئب النفاق مماثلا لايمانهم واستدل به على قبول توبة الزنديق وان الاقرار باللسان ايمان والا لم يفد التقييد

على ان الايمان هو الاقرار المجرد باللسان سوآء اقترن بالاخلاص اولم يقترن هو ان قوله تعالى
آمنوا قيد بقوله كما آمن الناس يعنى آمنوا ايمانا مقرونا بالاخلاص بعيدا عن النفاق
فلولم يكن مجرد الاقرار بالشهادتين ايمانا لما حصل مسمى الايمان بلا اخلاص ولكان
قوله كما آمن الناس مستدركا لكون الايمان المأمور به بقوله آمنوا حينئذ هو
التصديق مع الاقرار فلا يحتاج الى التقييد بقوله كما آمن الناس والجواب ان الايمان
المطلوب منهم بقوله آمنوا هو الايمان الحقيقى المعتبر عند الله تعالى وهو الاقرار المقرون
بالاخلاص وليس الاقرار المجرد ايمانا حقيقة فكان الظاهر ان يكتفى بقوله آمنوا الا ان
الاقرار المجرد لما كان ايمانا بحسب الظاهر حتى ان من اقر بالشهادتين عصم دمه وماله فجاز
ان يتوهم اندارجه تحت الايمان المطلوب فازيل هذا الوهم بتقييد الايمان المطلوب
بكونه مقرونا بالاخلاص فهو بحسب الظاهر تقييد للمطلق الا انه فى الحقيقة تأكيد
للايمان المطلوب لانه لايكون الا مقرونا بالاخلاص والهمزة فى قوله أنؤمن
للانكار بمعنى ان ذلك لايكون اصلا واللام فى السفهاء اما للعهد الخارجى والمعهود
الحصة المعينة التى تقدم ذكرها صريحا فى قوله تعالى كما آمن الناس سوآء اريد
بالناس المعهودون اوالجنس بأسره بناء على ادعاء انحصاره فى الكاملين فان
اريد بالناس المعهودون واشير بلفظ السفهاء اليهم تكون تلك الحصة معهودة
بلفظين وباعتبار وصفين متغايرين واما للجنس بأسره اى لاستغراق جنس
السفيه اوجنس السفهاء بوصف الجمعية وايا ما كان يكون الناس المذكور
سابقا داخلا فى الجنس المشار اليه بلفظ السفهاء على زعمهم الباطل واما فى نفس
الامر فهم عقلاء بل اكمل الناس عقلا ذكر فى الوسيط ومعالم التنزيل فان قيل كيف
تصح النفاق مع المجاهرة بقولهم انؤمن كما آمن السفهاء اجيب بانهم كانوا يظهرون
هذا القول فيما بينهم لا عند المؤمنين فاخبر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم والمؤمنين
بذلك عنهم وقال الامام القائل آمنوا كما آمن الناس اما الرسول اوالمؤمنون ثم كان
بعضهم يقول لبعض انؤمن كما آمن سفيه بنى فلان وسفيه بنى فلان والرسول واصحابه
لايعرفون ذلك فاخبرهم الله تعالى بذلك ثم قلب عليهم هذا اللقب بقوله تعالى
الا انهم هم السفهاء وفى التيسير كان المنافقون يتكلمون بهذا الكلام فى انفسهم دون
ان ينطقوا به بالسنتهم لكن هتك الله تعالى استارهم واظهر اسرارهم عقوبة
لهم على عداوتهم وبغضهم للحق المبين ففى الآية دلالة على حقية الرسالة من حيث
انه عليه الصلاة والسلام اخبر عما فى قلوب المنافقين باخبار رب العالمين اياه وكل واحد
من هذه الاجوبة محل بحث لان قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس ظرف
لقالوا فيكون قولهم انؤمن جوابا للمؤمنين حين لاقوهم وقالوا لهم آمنوا كما آمن الناس
فالقول بان المنافقين لايتكلمون بهذا الكلام بالسنتهم وانما يتكلمون به فى انفسهم او يتكلمون

بالسنتهم لكن فيما بينهم لا عند المؤمنين بعيد جدا فالظاهر فى الجواب ان يقال قولهم انؤمن كما آمن السفهاء ليس مجاهرة فى الامتناع عن الايمان اذ يمكن لهم ان يقولوا مرادنا بهذا القول دعوى الاخلاص فى الايمان بانكار ان يكون ايماننا كايمان السفهاء والعوام وان كان هذا التأويل منهم على وجه النفاق ايضا اى كما ان قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر كذلك (**قوله** وانما سفهوهم) اى عدوا المؤمنين سفهاء او نسبوهم الى السفاهة لاحد امرين الاول انهم لغاية جهلهم وحمقهم الصريح واخلالهم بالنظر الصحيح اعتقدوا ان ماهم فيه هو الحق وان ماعداه باطل والباطل لا يقبله الا السفيه الفاسد الرأى الثانى انهم كانوا اصحاب رياسة ويسار وكان اكثر المؤمنين فقراء قليل الاتباع وبعضهم موالى اى عبيد عتقاء فسموهم سفهاء تحقيرا لشأنهم وهذان الوجهان انما يتجهان على تقديرى ان يكون اللام فى السفهاء للجنس باسره او للعهد وكان المعهود الناس الذى اريد به الجنس او المعهود الذى هو النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه واما اذا كان اللام فى السفهاء للعهد وكان المعهود الناس الذين اريد بهم من آمن من اهل جلدتهم كعبد الله بن سلام واصحابه فتسفيههم اياهم لا يكون لما ذكر من الامرين احدهما زعمهم بان ماهم فيه هو الحق وان ماعليه المؤمنون باطل وانما تدينوا به لفساد رأيهم وثانيهما تحقير شأنهم لفقرهم وقلة اتباعهم لانتفاء الامرين جميعا فى حق من آمن من اهل جلدتهم عند المنافقين لعلمهم بان هؤلاء المعهودين من فساد الرأى واستحقاق التحقير بمعزل بل يكون تسفيههم اياهم للتجلد وعدم المبالاة بهم فان اسلامهم لما غاظ المنافقين وكسر قوتهم وتوقعوا بذلك شماتة المؤمنين بهم قالوا ذلك على سبيل التجلد وعدم المبالاة بهم توقيا من شماتة المؤمنين بهم والسخافة الرقة والضعف يقال ثوب سخيف اى ضعيف القوام عديم الصلابة والاستمساك والحلم بالكسر الاناءة وهى الوقار (**قوله** رد و مبالغة فى تجهيلهم) يعنى ان قوله تعالى الا انهم هم السفهاء رد لنسبتهم المؤمنين الى السفه ابلغ رد وقد مر مافيه من طرق الدلالة على الابلغية فى الآية السابقة وقوله تعالى ولكن لا يعلمون مبالغة فى تجهيلهم وبين وجه ذلك بقوله فان الجاهل بجهله الخ والباء فى بجهله متعلقة بالجاهل والجازم صفة الجاهل يعنى ان الجاهل جهلا مركبا اشد ضلالة من الجاهل جهلا بسيطا فان جهل الاول مركب من جهلين بخلاف جهل الثانى فانه بسيط قال الشاعر

جهلت ولم تعلم بانك جاهل * وذلك لعمرى من تمام الجهالة

(**قوله** فانه ربما يعذر) اى المتوقف المعترف بجهله ربما يعذر بسبب اعترافه بجهله واستعداده لقبول الحق وانتفاعه بالآيات والنذر كما يعذر المؤمن المعترف بذنبه لذلك بخلاف الجاهل الجازم بغير الواقع فانه مع كونه مبطلا فى جزمه آب عن قبول الحق

(قالوا انؤمن كما آمن السفهاء) الهمزة فيه للانكار واللام مشار بها الى الناس او الجنس باسره وهم مندرجون فيه على زعمهم وانما سفهوهم لاعتقادهم فساد رأيهم او لتحقير شأنهم فان اكثر المؤمنين كانوا فقراء ومنهم موالى كصهيب وبلال او للتجلد وعدم المبالاة بمن آمن منهم ان فسر الناس بعبد الله بن سلام واشياعه والسفه خفة وسخافة رأى يقتضيهما نقصان العقل والحلم يقابله (الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون) رد ومبالغة فى تجهيلهم فان الجاهل بجهله الجازم على خلاف ماهو الواقع اعظم ضلالة واتم جهالة من المتوقف المعترف بجهله فانه ربما يعذر وتنفعه الآيات والنذر

واتما فصلت الآية بلايعلمون والتي قبلها بلايشعرون لانه اكثر طباقا لذكر السفه ولان الوقوف على امر الدين والتمييز بين الحق والباطل مما يفتقر الى نظر وفكر اما النفاق ومافيه من الفتن والفساد فانما يدرك بادنى تفطن وتأمل فيما يشاهد من اقوالهم وافعالهم (واذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا انؤمن كما آمن السفهاء)

دافع اياه (قوله واتما فصلت الآية) التفصيل مأخوذ من الفاصلة كالتقفيه من القافية يقال فصلت الاية بكذا اى جعل هذا فاصلتها والمعنى انما جعل قوله تعالى لايعلمون فاصلة هذه الآية وجعل قوله لايشعرون فاصلة الآية المتقدمة لان العلم اكثرطباقا للسفه بالنسبة الى طباق الشعورله والطباق المطابقة وهى الجمع بين الضدين اى بين المعنيين اللذين بينهما تقابل وتناف فى الجملة اى باى وجه كان كالجمع بين السفه والعلم فان السفه لايخلوعن الجهل بل هو مستلزم له فكانه هو فذكر العلم معه يكون جمعا بين المتضادين وانما قال اكثر لان نفى الشعور وهوالادراك بالحواس من حيث انه يستلزم نفى العلم والتعقل لان فاقد الحس فاقد العلم فلايكون نفى الشعور خاليا عن الطباق لذكر السفه الا ان لايعلمون اكثر طباقاله بالنسبة الى قوله لايشعرون وهذا الوجه مبنى على ان يعتبر مجامعة السفه بالعلم المثبت فان المنفى مقابل للجهل الذى تضمنه السفه واما اذا اعتبر مجامعته معنفى العلم فلايكون من قبيل الطباق المصطلح اذلاتنافى بين نفى العلم واثبات السفه بل يكون الطباق حينئذ بمعنى المطابقة اللغوية (قوله ولان الوقوف على امر الدين الخ) وجه ثان لتخصيص فاصلة لايشعرون بمقام نفى ادراك المنافقين ان ماهم عليه محض الفساد وتخصيص فاصلة لايعلمون بمقام نفى علمهم بانهم هم السفهاء وتقريره ان المقصور فى الموضعين نفى الادراك عن المنافقين بان حالهم محض الافساد فى الاول ومحض السفاهة فى الثانى الاانه نفى عنهم الادراك المتعلق بان حالهم محض الافساد بقوله لايشعرون والادراك المتعلق بان حالهم محض السفاهة بقوله لايعلمون للاشارة الى الفرق بين الادراكين بالجلاء والخفاء من حيث ان احدهما ادراك جلى منزل منزلة الاحساس والآخر خفى مفتقر الى النظر والتفكر فان الادراك المتعلق بان ما فى النفاق من تهييج الحروب والفتن ومعاداة من دعاهم الى الصراط المستقيم المؤدى الى مافيه صلاح المعاش و المعاد افساد محض لايسوبه شئ من الاصلاح ادراك جلى منزل منزلة الاحساس وان كان المعلوم المدرك به امرا معقولا مدركا بالقوة العاقلة فناسب ان ينفى هذا الادراك بل بقوله لايشعرون تنبيها على انه علم ضرورى جار مجرى الاحساس بالحس الحيوانى وانه عن الضاهر ولما كان حال المنافقين ان لايحصل لهم هذا الادراك الجارى مجرى الشعور لكثافة دون النظر والالتفات فى حصوله واريد بيان حالهم كان المناسب ان يسلب عنهم الشعور بذلك اشعارا بانهم نزل منزلة البهائم بخلاف الادراك المتعلق بامر الدين والتمييز بين الحق والباطل فانه حق يفتقر حصوله الى نظر وتفكر فاذا اريد بيان حالهم وسخافة رأيهم و قصر حالهم على السفاهة المحضة كان المناسب ان يبين ذلك بان يقال لايعلمون جريا على مقتضى الظاهر لانه علم استدلالى يحتاج الى نظر وتفكر ليس منزلا منزلة الاحساس حتى ينفى عنهم ذلك بان يقال

لا يشعرون (قوله بيان لمعاملتهم مع المؤمنين والكفار) لما صدر الآيات الواردة في حق المنافقين بقوله ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين علم منه اجمالا انهم اظهروا الايمان وابطنوا الكفر ولم يعلم طريق ذلك الاظهار والابطان ولا كيفية معاملتهم مع المؤمنين والكفار فبين ذلك بايراد ها تين الشرطيتين (قوله وما صدرت به القصة) وهو قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الآية وهو جواب عما يتوهم من ان قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا تكرار لما سبق من قوله ومن الناس من يقول آمنا لاشتراكهما في الدلالة على اظهارهم الايمان عند المؤمنين وليسوا بمؤمنين وحصول الجواب انهما وان كانا متحدين ظاهرا لكنهما متباينان في الغرض المسوق له الكلام فان هذه الآية مسوقة لبيان معاملتهم مع المؤمنين واهل دينهم وتلك مسوقة لبيان نفاقهم قال الشريف المحقق نور الله مرقده في تقرير السؤال والجواب يعني انه اذا نظر الى جزاء الشرطية الاولى وهي قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا يتوهم ان تكرار لما صدرت القصة به واذا لوحظ انه مقيد بلقائهم المؤمنين وان الشرطية الثانية معطوفة على الاولى لا على ان كلا منهما شرطية مستقلة كالشرطيتين السابقتين بل على انهما بمنزلة كلام واحد ظهر ان هذه الآية سيقت لبيان معاملتهم مع المؤمنين واهل دينهم كما ان صدر القصة مسوقة لبيان نفاقهم فاضمحل ذلك التوهم الى هنا كلامه (قوله مرحبا بسيد بني تيم وفي بعض النسخ بسيد بني تيم وليس بصحيح فان ابابكر رضي الله وهو عبد الله بن عثمان ابي قحافة ابن عامر ابن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لوي فتيم قبيلة من قريش قيل ويمكن ان يدفع ما يتوهم من التكرار بوجه آخر وهو ان مرادهم بقولهم السابق آمنا بالله وباليوم الآخر الاخبار عن احداث الايمان وبقولهم ههنا آمنا الاخبار عن احداث الاخلاص في الايمان وايد هذا الوجه بقول الامام اما قوله تعالى قالوا آمنا فالمراد به اخلصنا بالقلب والدليل عليه وجهان الاول ان الاقرار باللسان كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون الى بيانه انما المشكوك فيه هو الاخلاص بالقلب فيجب ان يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك الثاني ان قولهم للمؤمنين آمنا يجب ان يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه لشياطينهم واذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب وجب ان يكون مرادهم بهذا الكلام الذي ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب الى هنا كلام الامام ثم قيل وما ذكرنا لا ينافي قول المصنف فيما سيأتي انهم قصدوا بقولهم آمنا احداث الايمان لان مراده بالايمان الايمان على وجه الاخلاص (قوله يقال لقيته ولاقيته اذا صادفته واستقبلته) حق العبارة ان يقال تقول لقيته اذا صادفته بدل يقال لان كل واحد من قوله اذا صادفته واستقبلته مسند الى ضمير المخاطب فيجب ان يكون ما هو في معنى الجزاء مسندا الى ضمير المخاطب او ان يقال اي صادفته بايراد اي المفسرة بدل اذا ومثل هذه المسامحة كثيرا ما تقع في عبارة المصنفين (قوله

بيان لمعاملتهم مع المؤمنين والكفار وما صدرت به القصة فساقه لبيان مذهبهم وتمهيد نفاقهم فليس بتكرير روي ان ابن ابي واصحابه استقبلهم نفر من الصحابة فقال لقومه انظروا كيف ارد هؤلاء السفهاء عنكم فاخذ بيد ابي بكر رضي الله عنه وقال مرحبا بالصديق سيد بني تيم وشيخ الاسلام وثاني رسول الله في الغار الباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اخذ بيد عمر رضي الله عنه فقال مرحبا بسيد بني عدي الفاروق القوي في دينه الباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اخذ بيد علي رضي الله عنه فقال مرحبا بابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وختنه سيد بني هاشم ما خلا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت واللقاء المصادفة يقال لقيته ولاقيته اذا صادفته واستقبلته ومنه القيته اذا طرحته فانك بطرحه جعلته بحيث يلقى

فالك بطرحه) اى برميه جعلته بحيث يلقى على بناء المفعول اى بحيث يلقاه و يصادفه احد غيرك والظاهر ان همزة القاه على هذا تكون للصيرورة كما فى اجرب البعير واغد البعير اى صار ذا جرب وغدة فمعنى القاه فى الاصل صيره ذا القاء على ان القاه مصدر من المبنى للمفعول ثم استعمل بمعنى رماه وطرحه لان الرمى ملزوم للتصيير المذكور (قوله من خلوت بفلان واليه اذا انفردت معه) اى اجتمعت معه فى خلوة و اشارة الى ان الخلاء بمعنى الانفراد يستعمل بالباء والى ومع وفى الوسيط يقال خلوت به اخلو به خلوة وخلاء وخلوت معه وخلوت اليه بمعنى واحد ذكر المصنف لخلاء ثلاثة معان الانفراد والمضى وهو الذهاب والسخرية فقوله تعالى واذا خلا ان كان بمعنى الانفراد يكون استعماله مع الى ظاهرا لان تكون صلة له وكذا ان كان بمعنى المضى والذهاب لان الذهاب متوجه الى شياطينهم وفى الصحاح خلا به سخرت به وخلوت اليه اذا اجتمعت معه فى خلوة قال تعالى واذا خلوا الى شياطينهم ويقال الى بمعنى مع وقولهم افعل كذا وخلاك ذم اى اعذرت وسقط عنك الذم الى هنا كلام الجوهرى فقول المصنف اى عداك بمعنى جاوزك الذم ذهب عنك فعلى هذا يكون معنى الآية انهم اذا جاوزوا المؤمنين وذهبوا عنهم الى شياطينهم ومنه القرون الخالية اى الماضية الذاهبة عن صحراء الوجود الى ظلمة العدم (قوله وعدى بالى) يعنى ان خلا فى الآية ان كان بمعنى السخرية يحتاج فى صحة استعماله مع الى الى تضمين معنى الانهاء لان السخرية لا تتعدى بالى فمعنى الآية يتبين واذا سخروا المؤمنين منهين سخريتهم الى شياطينهم كما فى قولك احمد اليك الله اى انهى حمده منهيا اليك حمده (قوله ماثلوا الشياطين) اى شابهوا فى تمردهم فيكون لفظ الشياطين استعارة تصريحية سواء اريد به المجاهرون بالكفر او كبار المنافقين القائلين فى اعقاب حيث شبه كل واحد منهما بالشياطين المتمردين فاستعير لفظ المشبه به للمشبه وقرينة الاستعارة اضافة الشياطين اليهم واختلف اهل اللغة فى اشتقاق لفظ الشيطان فقيل جمهورهم هو مشتق من شطن يشطن اى بعد لانه بعيد من رحمة الله تعالى لبعده عن طاعته ومنه بئر شطون اى بعيد القعر فوزنه فيعال وقيل هو مشتق من شاط يشيط اى هلك واحترق و بطل وجوده وفى الصحاح شاط الرجل يشيط اى هلك وشاط فلان اى ذهب دمه هدرا ولا شك ان هذا المعنى موجود فيه فمن قال انه مشتق من هذه المادة فوزنه على هذا فعلان (قوله ومن اسمائه الشيطان الباطل) اورده تأييدا لكونه مشتقا من شاط بمعنى بطل (قوله حاضوا المؤمنين بالجملة الفعلية) الدالة على الحدوث وخاطبوا شياطينهم بالجملة الاسمية الدالة على الثبات مع انهم اظهروا ان المؤمنين منكرون و مترددون فى ايمانهم المشهور بتخييل نفرتهم عنه ودعائهم الى ... الانقياد والمتابعة وان شياطينهم لا ينكرون مقالتهم التى تحكى ثباتهم على اليهودية فكان القياس ان تكون

(وإذا خلوا إلى شياطينهم) من خلوت بفلان واليه اذا انفردت معه او من خلاك ذم اى عداك ومضى عنك ومنه القرون الخالية او من خلوت به اذا سخرت منه وعدى بالى لتضمين معنى الانهاء والمراد بشياطينهم الذين ماثلوا الشياطين فى تمردهم وهم المظهرون كفرهم واضافتهم اليهم للمشاركة فى الكفر او كبار المنافقين والقائلون صغارهم وجعل سيبويه نونه تارة اصلية على انه من شطن اذا بعد فانه بعيد عن الصلاح ويشهد له قولهم تشيطن واخرى زائدة على انه من شاط اذا بطل ومن اسمائه الباطل (قالوا انا معكم) اى فى الدين و الاعتقاد خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية و الشياطين بالجملة الاسمية المؤكدة بان لانهم قصدوا بالاولى دعوى احداث الايمان وبالثانية تحقيق ثباتهم على ما كانوا عليه

الجملة التى خطبوا بهـا المؤمنين اسمية مؤكدة والتى خاطبوا بهـا اهل دينهم عارية عن التأكيد الا انه عكس ذلك لثلاثة اوجه الوجه الاول انهم عند مخاطبتهم المؤمنين انما هم بصدد دعوى احداث الايمـان الخالص فيكفى فيه مايدل على مجرد الحدوث والتجدد من غير تأكيده بشئ من مؤكدات النسبة لانه كلام ابتدائى فى فهم وبالنظر الى قصدهم وانما يحتـاج الى التأكيد ان لوكانوا بصدد رد انكار المؤمنين لما ادعوه من الايمان او دفع ترددهم فيه وليس كذلك بخلاف ماخاطبوا به شطار دينهم من الثبات على ماكانوا عليه من اليهودية فانهم محتاجون فيه الى تحقيق الحكم وتقريره باسمية الجملة وتأكيدها ردا لمـا عسى يختلج فى قلوب اهل دينهم من تردد نشأ من احداثهم الايمـان عند المؤمنين فى انه هل هو من صميم قلوبهم او انه كلام اجروه على السنتهم فقط من غير مواطأة قلوبهم لهـا والوجه الثـانى انهم لم يؤكدوا ماخاطبوا به المؤمنين لعدم البـاعث والمحرك من جهتهم على تأكيده فان ترك التأكيد كما يكون لعدم الانكار فقد يكون لعدم الباعث والمحرك من جهة المتكلم ولعدم الرواج والقبول من السـامع وكذلك التأكيد كما يكون لازالة الشك ونفى الانكار من السامع فقد يكون لصدق الرغبة ووفور النشاط من المتكلم فيمـا يورده من الكلام كما فيما حكى الله تعالى عن المؤمنين قولهم (ربنا اننا آمنا) فانه لا يتصور ان يكون التأكيد فيه لرد الانكار ونفى الشك من المخاطب بل هو راجع الى المتكلم وبيان حاله من اظهار نشاطه ووفور رغبته وارتياحه فيما اخبر به وههنا لما لم يكن للمنافقين قوة اعتقاد وصدق رغبة فى الاخبار عن انفسهم بالايمـان ولم يساعدهم انفسهم على ذلك لم يقولوا فى مخاطبة المؤمنين انا مؤمنون باسميـة الجملة المؤكدة بان بخلاف ماقالوه فى مخاطبة الكفار فان لهم باعثا من عقيدة وصدق رغبة فى اخبارهم بالثبات على ماكانوا عليه من اليهودية فلهذا جاؤا آمنا بالجملة الفعلية من غير تأكيد وانا معكم بالجملة الاسمية مؤكدة بان والوجه الثالث انهم لو قالوا فى خطاب المؤمنين انا مؤمنون كان ذلك منهم ادعاء كمال فى الايمان بتمكنه فيهم وثباتهم عليه ظـاهرا وباطنا وهم لا يتوقعون رواج هذا الادعاء على المؤمنين ولاقبول المؤمنين اياه منهم وكيف يقبل منهم ذلك وهم يخـاطبون به المؤمنين من المهاجرين والانصـار الذين مدحهم الله تعالى فى التوراة والانجيل باوصاف دلت على رجحان عقولهم وشدة ذكائهم وصلابتهم فى دين الله تعالى فكيف يروج منهم ادعاء الكمال فى الايمان عليهم بخلاف ماخاطبوا به الكفـار فان لهم توقع رواج ادعاء الكمال فى الكفر على هؤلاء الكفار فلذلك تركوا التأكيد مع خطاب المؤمنين ولم يتركوه فى خطاب الكفار (**قوله** ولاتوقع) عطف على قوله باعث وقوله على المؤمنين متعلق بادعاء الكمال فى الايمـان او برواج الادعاء المذكور (**قوله** لان المستهزئ بالشئ المستخف به مصر على خلافه)

ولانه لم يكن لهم باعث من عقيدة وصدق رغبة فيما خاطبوا به المؤمنين ولاتوقع رواج ادعاء الكمال فى الايمان على المؤمنين من المهاجرين والانصار بخلاف ما قالوه مع الكفار (انما نحن مستهزؤن) تأكيد لما قبله لان المستهزئ بالشئ المستخف به مصر على خلافه او بدل منه لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر او استئناف فكأن الشياطين قالوا لهم لما قالوا انا معكم ان صح ذلك فـالكم توافقون المؤمنين وتدعون الايمان فاجابوا بذلك والاستهزاء السخرية والاستخفاف يقال هزئت واستهزأت بمعنى كاجبت واستجبت واصله الخفة من الهزء وهو القتل السريع يقـال هزأ فلان اذا مات على مكانه وناقته تهزأ به اى تسرع وتخف

(الله يستهزئ بهم) يجازيهم على استهزائهم سمي جزاء الاستهزاء باسمه كما سمي جزاء السيئة سيئة اما لمقابلة اللفظ باللفظ

تذييل لقوله تأكيد لما قبله مع انه بظاهره لايحقق مضمون ماقبله وهو موافقتهم شياطينهم في الثبات على اليهودية فبين وجه كونه تأكيدا وتحقيقا للمعنى المذكور بان جعل قولهم انما نحن مستهزؤن كناية عن الاصرار على اليهودية والثبات عليها حيث ينتقل من استخفاف الذين آمنوا لاجل ايمانهم الذي هو استخفاف الايمان في الحقيقة الى الاصرار المذكور لظهور التلازم بين الاستخفاف والاصرار المذكورين فهو اما من قبيل ذكر اللازم وارادة الملزوم او بالعكس وحاصل الكلام ان قوله تعالى انما نحن مستهزؤن لم يعطف على ماقبله لكمال الاتصال بينهما اما بكون الثاني تأكيدا للاول او بدلا منه او استئنافا وعلى تقدير كونه بدلا من الجملة الاولى لايحتاج الى اعتبار التلازم بين مضموني الجملتين بل يكفي التصادق بين المستهزئ بالحق والثابت على الباطل ثم ان الاوجه الثلاثة بيان لترك العاطف بين الجملتين في المحكي من كلامهم واما تركه في حكايته فللموافقة فيما هو بمنزلة كلام واحد فان تينك الجملتين بمنزلة كلام واحد من حيث ان مجموعهما مفعول قالوا مع ان مجرد الموافقة بين الحكاية والمحكي كاف فيه في كونها وجها لترك العاطف (قوله سمي جزاء الاستهزاء باسمه) جواب عما يقال كيف اسند الاستهزاء اليه تعالى مع ان حقيقة الاستهزاء والسخرية مستحيلة في حقه تعالى لكونها عبثا مخالفا لمقتضى الحكمة ولكونها لاتخلو عن الجهل لقول موسى عليه الصلاة والسلام اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين في جواب (أتتخذنا هزوا) وتقرير الجواب الاول ان الذي اسند اليه تعالى ليس نفس الاستهزاء بل المجازاة عليها الا انها سميت استهزاء مجازا على طريق تسمية جزاء الشئ باسم ذلك الشئ وهو كثير في القرآن قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله) وبين المصنف وجه هذه التسمية بقوله اما لمقابلة اللفظ باللفظ اي لقصد مقابلته باللفظ المجانس له مع اختلاف المعنى المقصود فيكون مشاكلة وهي ذكر شئ بلفظ غيره لوقوع ذلك الشئ في صحبة ذلك الغير (قوله او لكونه مماثلا في القدر) وجه ثان لتسمية جزاء الاستهزاء باسم الاستهزاء فان الجزاء لما كان مشابها لاصل الفعل في القدر كما صرح به قوله تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها)ونحو ذلك صح ان يعبر عن الجزاء باسم المشبه به فيكون لفظ يستهزئ استعارة تبعية (قوله اوبرجع وبال الاستهزاء عليهم) عطف على قوله يجازيهم على استهزائهم من الارجاع ويجوزان يتلفظ بفتح الياء على ان يكون من رجع المتعدي لامن رجوع اللازم يقال رجع بنفسه رجوعا ورجعه غيره رجعا وهذيل تقول ارجعه غيره رجاعا وهوجواب ثان عن اشكال اسناد الاستهزاء بمعنى السخرية الى الله تعالى وتقريره انما اسند اليه تعالى ليس نفس الاستهزاء وحقيقته بل هو ارجاع وبال استهزائهم بالمؤمنين على انفسهم وقصر ضرره عليهم

الا ان ذلك الارجاع شبه بالاستهزاء من حيث ان كل واحد منهما فعل يقصد به القاء الوخامة والثقل على الغير فاستعير اسم المشبه به على المشبه ثم اشتق منه لفظ يستهزئ فصار استعارة تبعية ايضا الا ان المشبه في الوجه الاول جزآء الاستهزآء ووجه الشبه المساواة في القدر والمشبه في هذا الوجه ارجاع وبال الاستهزآء ووجه الشبه القاء الوبال على الغير (**قوله** او ينزل بهم الحقارة والهوان) عطف على قوله يجازيهم ايضا وهو جواب ثالث عن الاشكال المذكور وتقريره ان قوله تعالى الله يستهزئ بهم بمعنى الله ينزل بهم الحقارة اما بناء على ان انزال الهوان لازم مرتب على الاستهزآء في الوجود اوغرض منه باعث للفاعل عليه وعلى التقديرين يكون لفظ يستهزئ مجازا مرسلا من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم اومن قبيل ذكر المسبب وارادة السبب الحامل نظرا الى التصور وبالعكس نظرا الى الوجود (**قوله** او يعاملهم معاملة المستهزئ) جواب رابع عنه يعني ان معنى الله يستهزئ بهم انه تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ فيكون استعارة تبعية تخييلية حيث شبه صورة صنع الله تعالى معهم في الدنيا حيث أمر باجرآء احكام المسلمين عليهم من التوارث و التناكح واستدراجهم بالامهال والزيادة في النعمة على التمادي في الطغيان اي مع بلوغهم الغاية في الطغيان فان المدى هو الغاية فالتمادي هو البلوغ اليها وكلمة على متعلقة بقوله واستدراجهم اي استدراجهم بما ذكر على بلوغهم الى غاية العتو والطغيان وكونهم عنده تعالى من اخبث الكفار وجزآؤهم عنده اسفل دركات النار بصورة صنيع الهازئ مع المهزوء به فاستعير اسم المشبه به للمشبه ثم اشتق منه لفظ يستهزئ وكذا شبه صورة معاملة الله تعالى معهم في الآخرة بصورة معاملة الهازئ مع المهزوء به وذلك لما روى عن عطاء انه قال قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في تفسير قوله تعالى الله يستهزئ بهم هو ان الله تعالى اذا قسم النور يوم القيامة للجواز على الصراط اعطى المنافقين مع المؤمنين نورا حتى اذا ساروا على الصراط طفئ نورهم فذلك قوله تعالى الله يستهزئ بهم حيث يعطيهم ما لا يتم انتفاعهم به بل يكون ابتداؤه مطمعا وانتهاؤه موئسا وروى عنه ايضا انه قال هو ان يطلع المؤمنين وهم في الجنة على المنافقين وهم في النار فيقول المؤمنون لهم اتحبون ان تدخلوا الجنة فيقولون نعم فيفتح لهم باب من الجنة ويقال لهم ادخلوا فيسيرون ويتقلبون في النار فاذا انتهوا الى الباب سد عنهم وردوا الى النار فيضحك المؤمنون منهم فذلك قوله تعالى فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون على الارآئك ينظرون الآية وعن عدى ابن حاتم رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤمر يوم القيامة بناس من الناس الى الجنة حتى اذا دنوا منها واستنشقوا رآئحتها ونظروا الى قصورها والى ما أعد الله تعالى لاهلها فيها نودوا ان اصرفوهم لانصيب لهم فيها قال

او لكونه مماثلاله في القدر او يرجع وبال الاستهزآء عليهم فيكون كالمستهزئ بهم او ينزل بهم الحقارة والهوان الذي هو لازم الاستهزآء والغرض منه او يعاملهم معاملة المستهزئ اما في الدنيا فباجرآء احكام المسلمين عليهم و استدراجهم بالامهال والزيادة في النعمة على التمادي في الطغيان واما في الآخرة فبأن يفتح لهم وهم في النار بابا الى الجنة فيسرعون نحوه فاذا صاروا اليه سد عليهم الباب و ذلك قوله تعالى فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون

فيرجعون بحسرة مارجع بمثلها الاولون فيقولون ربنا لواد خلتنا النار قبل ان تربنا
ما اريتنا من ثوابك وما اعددت فيها لاوليائك كان اهون علينا قال ذلك اردت بكم
كنتم اذا خلوتم بي بارزتموني بالعظائم واذا لقيتم الناس لقيتموهم مخبتين ترآؤون
الناس بخلاف مافي قلوبكم هبتم الناس ولم تهابوني واجللتم الناس ولم تجلوني و
تركتم للناس ولم تتركوا لي فاليوم اذيقكم اليم العذاب مع ماحرمتكم من الثواب
(قوله وانما استؤنف به) يعني ان قوله تعالى يستهزئ بهم لم يعطف على ماقبله
بل اورد على انه كلام ابتدائي مستأنف به لنكتتين اشار الى الاولى بقوله ليدل الخ
والى الثانية بقوله وان استهزآءهم لايؤبه به اي لايبالى به واعلم ان ههنا امرين
الاول ترك العطف واخراج الكلام على صورة الاستيناف مطلقا اي على اي صورة كان
والثاني اخراجه على صورة مخصوصة وهي كونه مصدرا باسم الله تعالى لابذكر المؤمنين مع
انهم هم الذين يستهزئ بهم المنافقون فكان المناسب بحسب الظاهر ان يعارضهم المؤمنون
و يقابلوهم وان يحكي الله عنهم ذلك ولابد لكل واحد منهما من نكتة تقتضيه ونكتة
الامر الاول انه تعالى لما حكى عنهم قولهم انما نحن مستهزئون وكان الاستهزآء باظهار
الايمان في غاية الشناعة والقباحة استعظمه كل من سمعه وتوجه له ان يسأل ويقول
سبحان الله هؤلاء الذين هذا شانهم مامصيرا مرهم وعقبى حالهم وكيف معاملة الله
تعالى بهم فاجيب عن السؤال المتوهم ببيان ان عاقبة استهزائهم ماهي ولم يتعرض
المصنف لنكتة هذا الامر صريحا بل اكتفى بالاشارة اليها بقوله وانما استؤنف به
واقتصر على ذكر نكتة الامر الثاني وهو كون الجملة الاستينافية مصدرة بذكر اسم الله تعالى
وعدم تعرضها لذكر المؤمنين المستهزئ بهم وهي الامر ان الاول انها صدرت بذكر اسم
الله تعالى ليدل على ان الله تعالى يكفي مؤنة عباده المؤمنين وينتقم لهم بان يتولى
بنفسه مجازاة المنافقين ويترتب عليهم الحقارة والهوان ولايحوج المؤمنين الى ان
يعارضوهم بمقابلة استهزائهم بما يناله من الاستهزآء وفيه تعظيم لشأن المؤمنين و
الثاني انها صدرت بذلك ليدل على ان استهزآء المنافقين لايؤبه به اي لايبالى به ولا
يعتد به المؤمنون في مقابلة مايفعل بهم حتى يعارضوهم بما يكون جزاء استهزائهم
فمنلك صدر الجملة المستأنفة بذكر المؤمنين وذلك لان مايفعل بهم صادر عمن
يضمحل علمهم وقدرتهم في جنب علمه وقدرته بخلاف استهزاء المؤمنين فانه يماثل
استهزاء المنافقين تماثل علمهم وقدرتهم فكيف يؤبه به بمعارضة المؤمنين اياهم في جنب
مايفعل الله تعالى بهم (قوله ولعله لم يقل الله مستهزئ بهم) اشارة الى جواب
مايقال من انه هلا قيل الله مستهزئ بهم ليطابق قولهم انما نحن مستهزئون فقوله
ليطابق علة للنفي وقوله ايماء علة للنفي وتقريرا لجواب انه اختير يستهزئ على
مستهزئ بناء على ان يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت

وانما استؤنف به ولم يعطف ليدل على ان الله تعالى تولى مجازاتهم ولم يحوج المؤمنين الى ان يعارضوهم وان استهزآءهم لايؤبه به في مقابلة مايفعل الله بهم

ولعله لم يقل الله مستهزئ بهم ليطابق قولهم ايماء بان الاستهزاء يحدث حالا فحالا ويتجدد حينا بعد حين وهكذا كانت نكايات الله فيهم كما قال اولايرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين (ويمدهم في طغيانهم يعمهون) من مد الجيش وامده اذا زاده وقواه

اما افادته للحدوث والتجدد فلكونه فعلا واما كون ذلك وقتا بعد وقت فلان المضارع لما كان دالا على الزمان المستقبل الذى ينقلب الى الحال شيأ بعد شئ على الاستمرار ناسب ان يقصد به ان معنى مصدره المقارن لذلك الزمان يحدث على منواله حدوثا مستمرا استمرارا تجدديا لا ثبوتيا كما فى الجملة الاسمية والنكاية فى العدوان تصيبهم بلية بقتل ونحوه فتخرج سالما قال ابو النجم * ننك العداو نكرم الاضيافا * يعنى ان عقوبات الله تعالى فيهم تستمر استمرارا تجدديا (قوله والسماد) بالفتح السرقين والرماد اى اذا اصلحت السراج بالزيت والارض بالسماد وزدت فيهما مايزداد به قوتهما فمعنى قوله تعالى ويمدهم فى طغيانهم يزيد طغيانهم ويعطيهم مددا فيه ويعمهون حال من ضمير يمدهم قيل انهما مجازا فى التعلق والايقاع من حيث ان المداوقع عليهم وانما يوقع حقيقة على ماوقع المد والزيادة فيه كالكفر والطغيان ورد بالمنع بناء على ان مدهم فى الكفر ومد كفرهم واحد والمعتزلة لما رأوا ان زيادتهم فى الطغيان ليست باصلح فى حقهم فلا يجوز اسنادها اليه تعالى زعم بعضهم ان يمد ههنا ليس من المدد بمعنى الزيادة والتقوية بل من المد والامهال فى العمر فمعنى يمدهم يطول عمرهم ويمهلهم كى يتنبهوا ويطيعوا فما ازدادوا الا طغيانا والمصنف لم يرض به لوجهين الاول ان المد فى العمر انما يستعمل باللام يقال مدله بمعنى امهله كما ان الاملاء بمعنى الامهال يعدى باللام فيقال املى له اى امهله والثانى ان قرآءة ابن كثير ويمدهم بضم الياء وكسر الميم صريح فى انه من الامداد بمعنى اعطاء المدد لا من المد فى العمر اذلم يستعمل امد من المد بمعنى الامهال فى العمر فينبغى ان يكون يمد فى قرآءة من قرأ بفتح الياء وضم الميم من المدد ايضا لان بعض القرآآت يفسر بعضا كما يفسر بعض الآيات بعضا (قوله والمعتزلة لما تعذر عليهم اجرآء الكلام على ظاهره) من حيث كونه مخالفا لما زعموه من ان ماهو الاصلح للعبد يجب عليه تعالى ان يراعيه واعطاء المدد فى الطغيان من الافعال القبيحة فلا يجوز اسناده اليه تعالى ومن حيث انه تعالى اضاف ذلك الغى ومده الى اخوانهم حيث قال واخوانهم يمدونهم فى الغى فكيف يكون مضافا اليه تعالى ومن حيث انه تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان المدفيه فعلا له تعالى لما صح ان يذمهم عليه اضطروا الى تأويل الآية واولوه بوجوه الاول جعل المسند وهو المد مجازا لغويا واسناده اليه تعالى مجازا عقليا ذكر فى الحواشى الشريفية انهم لما اصروا على كفرهم خذلهم الله تعالى ومنعهم الطافه فتزايد الرين اى الدنس فى قلوبهم فسمى ذلك التزايد اى ماتزايد من الرين مددا فى الطغيان واسند عطاوه الى الله تعالى ففى المسند مجاز لغوى وفى الاسناد مجاز عقلى لانه اسناد الفعل الى المسبب له وفاعله فى الحقيقة هم الكفرة الى هنا كلامه يعنى ان قوله تعالى يمدهم فى طغيانهم بمعنى يعطيهم المدد فى الطغيان مشتمل على مجازين مجاز

وشبه مددت السراج والارض اذا استصلحتهما بالزيت والسماد لا من المد فى العمر فانه يعدى باللام كاملى له ويدل عليه قرآءة ابن كثير ويمدهم والمعتزلة لما تعذر عليهم اجرآء الكلام على ظاهره قالوا لما منعهم الله تعالى الطافه التى يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم وسدهم طرق التوفيق على انفسهم فتزايدت بسببه قلوبهم رينا وظلمة تزايد قلوب المؤمنين انشراحا ونورا